

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION





Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 3/ No. 5/ 1996.

ÍNDICE

La obscenidad comienza cuando ya no hay espectáculo ni escena, ni teatro, ni ilusión, cuando todo se hace inmediatamente transparente y visible, cuando todo queda sometido a la cruda e inexorable luz de la información y la comunicación (...).

A la obscenidad cálida y sexual sucede la obscenidad fría y comunicacional. La primera implicaba una forma de promiscuidad, la de los objetos amontonados y acumulados en el universo privado, o la de todo lo que no se ha dicho y bulle en el silencio de la inhibición; se trataba de una promiscuidad orgánica, visceral, carnal. En cambio, la promiscuidad imperante sobre las redes de la comunicación es la de una saturación superficial, una solicitación incesante, un exterminio de los espacios ***intersticiales*** *(...).*

... algo que era libre porque tenía espacio deja de serlo.

Jean Baudrillard

LA PALABRA FRAGMENTADA:
hermenéutica, filosofía y cultura

Es un lugar común señalar en la vida contemporánea la actitud general de desencanto o al menos de reserva frente a los grandes proyectos históricos que, en distintos ámbitos culturales (político, social, científico, filosófico), han pretendido implantar un orden general a partir de la seguridad que brinda la pretendida posesión de una "verdad absoluta", desde la cual se legitiman ese orden general y sus medios.

Esta problemática contemporánea encuentra un singular foco de condensación en el debate filosófico, tal vez porque en la filosofía —parafraseando a Ricoeur— la epocalidad histórica toma conciencia de sí como epocalidad de la conciencia. Y la época presente, marcada por la atomización de lo que Weber llamó "las esferas de valor", la cual radicaliza la herencia moderna hasta sus últimas consecuencias, si bien no se "refleja" en el discurso filosófico, sin embrago, en él se manifiesta de forma cierta-mente muy indirecta a través de los problemas ahí planteados: la situación en que se devana la vida se traduce de algún modo en los problemas que los filósofos plantean, convirtiéndose esa situación en un problema enunciado que accede a la conciencia. Así, el "pensamiento débil", las "ontologías del declinar", la "fractura ontológica", son algunas expresiones filosóficas de la gran fractura de la vida humana. Pero téngase en cuenta que no se trata de un "reflejo" de la época o de la unívoca reacción ante un estado de cosas que de suyo es extrafilosófico. Se trata, más bien, de ver en la filosofía las distintas resonancias provenientes de las diferentes experiencias humanas. La filosofía radicaliza las consecuencias al tiempo que ofrece alternativas. Algunas consecuencias radicales son el nihilismo, la desconstrucción, el relativismo; pero junto a éstos conviven otras opciones como el pensamiento analógico y la liberación de otros discursos de sentido.

Ante esta situación descentrada y descentralizadora, las categorías axiales en las cuales y con las cuales se constituyen las cosmovisiones que guían la vida cotidiana de los grupos y las personas, se ven necesariamente trastocadas en sus sentidos. Algunas de esas categorías desaparecen, otras son rescatadas de lenguajes olvidados, otras más se ven modificadas en su alcance y contenidos conceptuales. Éste es el caso de ciertas categorías espistemológicas como conocer, saber, certeza, comprensión, interpretación y todos sus derivados. Dada la situación de fractura, la filosofía contemporánea (salvo algunas excepciones) no reivindica el saber como absoluto o el conocer como la actividad unilateral de un sujeto activísimo frente a un objeto pasivo, inerte. Hoy, más que conocer o saber, lo que se intenta es comprender; es aquí donde nos perca-tamos de la actualidad de la hermenéutica.

La comunidad filosófica está dada actualmente en la actitud frente a los problemas y no en la coincidencia discursiva de escuelas o corrientes; pero esa actitud que es de búsqueda de discursos alternativos que pudieran permitir la emergencia de nuevos sentidos, es posible gracias a la vigencia de los problemas. Se trata de una actitud hermenéutica en la que los problemas aparecen fragmentados, pero vigentes y, en esa medida, con caracteres de universalidad.

Los problemas filosóficos son inmanentemente históricos, relativos a los hombres que los plantean, a aquellos que hacen y que son hechos por una época; pero esto no es relativismo. Los problemas son universales porque son vigentes, no a la inversa; y esa vigencia revela una cierta humanidad, una cierta comunidad que les confiere su vigencia.

Los problemas del sentido, de la verdad, de lo justo, del bien, de la historia, continúan vivos porque en algo nos interpelan, aunque de modo cada vez distinto.

El presente número de Intersticios es un buen testimonio, más que de la fractura de un mundo, de la polifonía de los sentidos y de la vigencia de los problemas que como melodía orientan los distintos ritmos de la filosofía contemporánea. La Palabra Fragmentada es la palabra en difusión, en búsqueda alertada, en diálogo obligado, a través del cual, en medio de la diversidad, procura rescatar lo común que tolera y hasta exige la breve verdad que porta el fragmento y la diferencia del otro que obliga a escuchar la verdad de lo que dice.

Entregamos al lector una colección de palabras fragmentadas, nada temerosas, que desde el intersticio de una antropología aforística, saltan hacia distintas problemáticas contemporáneas en los campos del arte, el lenguaje, la ontología, la desconstrucción, el psicoanálisis, arribando a la consideración de un pensamiento analógico que, en medio de la diferencia, va en pos de la comunidad mínima que supone el diálogo y la misma oposición entre los humanos.

Tomás Enrique Almorín Oropa

I. LA PALABRA FRAGMENTADA

HERMENÉUTICA, FILOSOFÍA Y CULTURA
Ponencia, comentarios y réplica

Mauricio Beuchot
Mariflor Aguilar

El doctor Beuchot desarrolla aquí, en términos "día-filosóficos", la posibilidad de una fundamentación sólida de la interpretación filosófica de la cultura, fundamentación que media entre los univocismos (fundamento absoluto) y los equivocismos (ausencia de fundamentos). Una hermenéutica de tipo analogista (un "sano relativismo relativo") bien puede ofrecer las bases del diálogo entre las culturas. Ya que "no todo es relativo", hay por lo menos (aunque sean pocos y porque predominan las diferencias) algunas nociones absolutas o universales culturales, que justo permiten su convivencia. Ante este planteamiento, la doctora Marifior Aguilar comenta que esta propuesta de racionalidad analógica "tiene mucho futuro", según el momento de síntesis y de búsqueda de equilibrios que reaccionan, ahora, a las reacciones contra el univocismo. Pero Mariflor Aguilar pregunta también cómo es que se relaciona la analogía con la verdad, el consenso y la validez. La respuesta que hace Mauricio Beuchot a esta pregunta recupera más bien una noción de verdad como correspondencia —que es tanto como recuperar al ser—.

FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN
DE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA

Mauricio Beuchot

En el presente trabajo, quiero hacer una reflexión acerca de los fundamentos que puede tener una interpretación filosófica de la cultura. Para ello, lo primero que hay que descartar es un fundamento absoluto. Si por ello se entiende un fundamento completamente claro y distinto, inamovible, monolítico, es decir, unívoco, acepto que hay que dudar de él. Pero también creo que se puede arrimar algún fundamento sólido para la labor que se nos presenta. La ausencia de fundamento absoluto lleva a algunos a la relativización de cualquier fundamento, esto es, a la postulación de un relativismo completamente carente de fundamentación. Trataré de hacer ver que se puede hablar de fundamentos que no sean absolutamente diáfanos, pero que tampoco se diluyan en la atomización del relativismo total.

Tal vez convenga decir, en prevención de la acusación de incurrir en meta-relato, o meta-narración, que aquí se trata más bien de dia-relato o dia-narración. En todo caso, será una dia-filosofía como meta-filosofía posible. Haremos un ejercicio de dia-filosofía, y no sólo de meta-filosofía univocista y omniabarcadora. En este ejercicio dia-filosófico aplicado a la interpretación de las culturas intentaremos frenar la diáspora que se ha dado hacia el relativismo absoluto o equivocista, ofreciendo otra ruta hacia un relativismo mitigado, analógico, el cual permita aún hablar de ciertos fundamentos (analógicos también), y que nos ayudará a encontrar, a través de una interpretación o hermenéutica de tipo analogista, las bases de la interculturalidad, del diálogo entre las culturas, las claves de su traducción, de su comprensión, de su convivencia y hasta de sus mutuos beneficios e intercambios. Pero comencemos por poner un coto a ese relativismo que pugna por escaparse de nuestras manos epistemológicas.

Frenando la diáspora: hacia un relativismo analógico

Decir que "todo es relativo" puede ser tanto una contradicción en los términos como una tautología vacía. Pero también se puede decir que "algo es relativo", o que "no todo es relativo", y esto es una postura intermedia. Lo primero es un relativismo absoluto, y es el que resulta contradictorio, mientras que un relativismo relativo es sostenible, como el segundo o intermedio. Si el "todo es relativo" se entiende como algo unívoco, es contradictorio y autorrefutante; si se lo entiende de manera equivocista, no pasa de ser una tautología que no dice nada. Pero si, con una actitud analógica, se dice que "algo es relativo", se preguntará uno qué tipo de relativismo es el que existe, y se llegará a la postulación de un relativismo relativo, el cual es inclusive una postura de sentido común, un "sano" relativismo. Y es una postura moderada, que se esclarece según el contexto.

¿Qué significa un relativismo relativo? Significa, en primer lugar, relativizar el propio relativismo, lo cual lleva a decir que no todo es relativo, que hay muchas cosas que son relativas, pero que también algunas otras que tienen carácter de absoluto, aunque sean unas pocas. Unas cuantas nociones y principios (y, por ende, esencias).[1] Un relativismo absoluto dice que todo es relativo, un absolutismo absoluto dice que todo es absoluto, un relativismo relativo ha de decir que ni todo es relativo ni todo es absoluto. Los extremos resultan aquí insostenibles (decir que todo es relativo o decir que todo es absoluto), y es mejor decir que hay cosas que son relativas y otras que son absolutas. Aún más, en un relativismo analógico la mayoría de las cosas son relativas, y sólo muy pocas son absolutas. Así no hay peligro. Y lo son porque la analogía implica cierta igualdad, pero en ella

predomina la diferencia. No puede, pues, predominar lo absoluto, lo igual, sino que habrá de predominar lo relativo, lo diferente. Cómo cabe la diferencia, es algo fácil de entender y de aceptar; la experiencia atestigua la diversidad entre individuos, comunidades, culturas, etc. Cómo cabe la unidad, es algo más difícil de entender y de aceptar; pero vemos también por la experiencia que podemos comunicarnos con otras culturas y comunidades, a pesar de que hay una inevitable pérdida en el sentido cuando se hace la traducción de una a otra. Pero se da; si no, tendríamos que ver como imposible la traducción de individuo a individuo. Que no podemos entendernos siquiera entre nosotros, los de una misma cultura. Porque, ¿qué garantizaría que no fuera también ficticia la comunicación intersubjetiva? ¿Qué podría detener el relativismo hasta el individuo? Algo se recupera del sentido del otro, en la traducción.

Hay, por eso, algunos universales culturales, hay cierta identidad transcultural y transindividual, que permiten la comunicación. En esta actividad comunicativa se nota que

---

[1] Por ejemplo, una de estas nociones es la de verdad, como algo absoluto e independiente de los contextos (que incluso posibilita los contextos). Repárese en este argumento (que puede sonar mezcla de argumento formal y de argumento trascendental, por la condición de posibilidad del conocimiento, pero que a mí me parece concluyente) de Carlos Ulises Moulines: "Está bien seguir creyendo que hay proposiciones y que hay pro-posiciones verdaderas, aunque probablemente Frege tenía razón al considerar que probablemente la noción general de verdad no es definible de manera adecuada. La verdad es, al parecer, un concepto primitivo par excellence en cualquier contexto epistémico —tan primitivo que, ni puede ser definido, ni puede ser abandonado—. Es, si se quiere, una condición de posibilidad de toda actitud epistémica, tan fundamental que no se puede buscar nada detrás de ella, sino que todo lo que se diga sobre la naturaleza del conocimiento viene después de ella" (Pluralidad y recursión. Estudios episternológicos, Madrid: Alianza, 1991, p. 184).

es preciso compartir ciertos universales o presupuestos transculturales y transcomunitarios y transindividuales para que sea incluso posible ella misma. Algunos dicen que esos universales son dados, otros prefieren decir que son construidos mediante el diálogo, el acuerdo. Sea lo que sea, por ahora no nos meteremos a esa prolongada discusión de si son innatos o adquiridos. Lo cierto es que, aun aceptando que se adquieran por discusión y por acuerdo, hay unos cuantos universales y absolutos que posibilitan y que rigen la discusión. No se puede pensar la discusión antes de ellos, y la verdadera discusión fructífera sólo comienza cuando se han acordado, asumido. Supuestos éticos de veracidad y buena voluntad en el diálogo; supuestos metodológicos del modo y camino como se hará la discusión, siguiendo ciertas reglas y sin cometer trampas, falacias. Mas, aunque se llegue a ellos por discusión, son los mismos que posibilitan y norman la verdadera discusión. (Son tan indispensables, que se nos antoja que no se producen por la discusión, sino que por ella sólo se llega a explicitarlos, y están implícitos incluso antes de ella, la hacen posible y útil). Así como ahora se habla de "ética mínima", con unos pocos universales obtenidos por acuerdo, es decir, unos cuantos valores y normas que la mayoría acepta, así también podría hablarse de "ontología mínima", con un conjunto muy reducido de conceptos universales y principios absolutos que se aceptan, y desde los cuales tiene sentido construir algo. Pero entonces ya no hay un relativismo total, ahora se tiene un relativismo moderado, que a mí me parece aceptable y que me permite construir una teoría de la argumentación y hasta una metafísica. A mí me ha gustado llamar a este relativismo "relativismo relativo", al ver que "relativismo absoluto" es contradicción en los términos y locución que se autodestruye, ya al nivel sintáctico y semántico, y mucho más en el pragmático y performativo. En 1991 lo llamé "relativismo analógico", y en 1993 "relativismo relativo" o "relativismo débil".[2] Pero el nombre que más me gusta es el de "relativismo analógico". Creo que es el más exacto y además se corresponde con el de "relativismo relativo". He encontrado algo semejante en un trabajo de 1995 de Enrique Lynch, intitulado "Un relativo relativismo".[3] Sobre este relativo relativismo dice: "En este contexto, tanto sea para comprender la esencia del individualismo democrático como para sobrellevar las condiciones históricas actuales, las posturas relativistas se nos presentan casi como una norma prudencial, una regla de sentido común".[4] Lynch alude a la prudencia, y eso lo acepto y lo aprovecho para lo que me interesa. Precisamente la prudencia es la factora y aplicadora de la analogía, sobre todo en la praxis, pero también en la teoría. Es el sentido común actuando de manera formal, según su formalidad propia. Y da un consejo sensato Enrique Lynch, cuando concluye así su trabajo: "Se trata, pues, no tanto de ofrecer aquel frente común contra el relativismo que fue tradicional en la historia de la filosofía, sino de advertir que el relativismo presente no tiene nada que ver con el viejo adversario de los racionalistas. Que lo propio de aquél era su carácter absoluto, excluyente, mientras que lo propio de éste es su naturaleza relativa. Explorar en qué medida esa naturaleza relativa, que a un tiempo afirma y relativiza nuestra referencia al mundo manteniéndonos ligados a nuestra propia singularidad y a la íntima e instranferible responsabilidad de nuestra referencia al mundo, es una vía que se nos abre en

---

[2] Cfr. Mauricio Beuchot. "The Limas of Cultural Relativism: Metaphysics in Latin America", en M. Dascal (ed.), Cultural Relativism and Philosophy. North and Latin American Perspectives, Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 169; el mismo, "Postmodernidad y cristianismo", en Cuestión Social, n. 1 México, 1993, p.102.
[3] En Revista de Occidente, n. 169, jun. 1995, pp. 5-20.
[4] Ibidem, p. 14.

el siglo que comienza y que no podemos soslayar".[5] Muy cierto. Es cierto que no se tiene que optar por un relativismo absoluto para evitar el absolutismo. No necesariamente se tiene que oponer el equivocismo al univocismo ni viceversa. Hay más opciones. A la alternativa que yo veo le doy el nombre de analogismo. La analogía es difícil. No se trata de una analogicidad fácil y simplista que se coloca a media distancia entre el univocismo y el equivocismo, sino de una analogía que cumple con su propia definición, de estar entre la univocidad y la equivocidad predominando la equivocidad. Lo difícil es mantener la diferencia: conocerla y respetarla. Pero se puede hacer sin irse necesariamente al equivocismo.

Pero también el relativismo relativo tiene sus enemigos. Algunos consideran que no se puede sostener un relativismo relativo, que cualquier relativismo, por moderado que sea, va conduciendo indefectiblemente al relativismo total. Así lo ve Ben Ami Scharfstein, quien dice que, una vez que se admite que un enunciado requiere de un contexto para ser entendido, este contexto remitirá a otro contexto, y éste a otro, y así al infinito.[6] Pero no creo que se desencadene esta progresión infinita. Existe la posibilidad de demarcar los límites de una interpretación, es decir, el tope al que ha de llegar, para que no se vaya a un infinito de interpretaciones ni de contextos; y este tope se puede poner tópicamente, por la comunidad de hablantes, e incluso por los mismos dialogantes. Es el meta-tópico o dia-tópico de esta tópica, el que permite incluso la aplicación de todos los demás tópicos, sean principios o reglas, a la discusión. Es un estar situado. Ya que "tópico" significa "lugar común", la parte de lugar que tiene le es dado por la comunidad a la que sustenta, y con ello mismo se sustenta la interpretación y el diálogo. Muchas veces se olvida que la metafísica aristotélica es tópica, que inclusive echa mano de la retórica, y en todo caso es dialógica, por lo que hace a sus principios, que son lo más constitutivo de ella. No es una axiomática; eso es ya la aplicación decendiente y epistémica de esa sabiduría que es antes que todo ascenso hacia los principios. Pero ese ascenso, esa ascesis, se da como ascesis de la discusión, en el diálogo, tópicamente y hasta retóricamente llevando al interlocutor a ver lo que uno ve, no imponiéndole el que lo vea, o argumentándole por lo que no ve. Eso haría al diálogo perder su carácter de tal. La misma analogía es analógica y dialógica. Sólo se puede aplicar con analogicidad, es decir, con diferenciación, y eso sólo se logra en el diálogo, en la transacción intersubjetiva que evite la cerrazón solipsista.

Gustavo Bueno, al analizar las tesis de Kenneth Pike acerca del relativismo antropológico, que expone con los nombres de "emic" y "etic" (designando el primero lo que es interior a la propia cultura y, por tanto, esencial y valedero, y designando el segundo lo exterior a la propia cultura y, por tanto, fenoménico y propedéutico), dice que ante la diversidad cultural hay tres posibles posturas no sólo gnoseológicas, sino ontológicas, y son las siguientes: a) una ontología antropológica univocista, como la del racionalismo, que

---

[5] Ibidem, p. 14.

[6] Cfr. B. A. Scharfstein. "On the Rationality of Context, or, How Rational Attention to Context Leads to Total, Irrational Relativity", en S. Biderman - B. A. Scharfstein, Rationality in Question. On Eastern and Western Views of Rationality, Leiden, Brill, 1989, p. 77: "El mismo intento de ser consistente hace a la idea de contexto difícil de manejar, porque, si no la limitamos, ya sea de manera intuitiva, ya sea de manera arbitraria, es irrestricta por cualquier límite natural propio. Esta falta de límite natural es la explicación abstracta de muchos de los problemas en los que desembocamos".

dice que todas las culturas son, en esencia, idénticas, y traducibles sin perjuicio de su independencia distributiva. Hay universales culturales y un patrón o tabla universal de categorías culturales. El plano emic es el de los fenómenos que habrá de conducirnos al plano esencial, correspondiente a esa tabla categorial. b) Una ontología equivocista, como la del relativismo, que dice que todas las culturas son heterogéneas e irreductibles, mutuamente o a un tertium. Es un "megarismo". Cada cultura, incluida la propia y la de la "comunidad de los antropólogos", son independientes e intraducibles, sin perjuicio de sus conexiones interculturales. c) Una ontología dialéctica, que rechaza la uniformidad y subraya la heterogeneidad de las culturas. Pero no es equivocista por no aceptar los supuestos magáricos, sino que trata de integrar las culturas con base en la teoría de la evolución. No adopta una perspectiva metamérica, según la cual se da un sistema de esencias supraculturales, esto es, de una cultura abarcadora de todas las otras, sino que adopta una perspectiva diamérica, que acepta la heterogeneidad y la no completa traducibilidad, pero que habla de una diferente potencia abarcadora de cada una de las culturas. De acuerdo con ello, "la diversidad de los sistemas culturales no alcanza ahora un sentido meramente distributivo, puesto que la diversidad es ahora la misma interactividad conflictiva de las partes diferentes en cuanto a su potencia abarcadora, de las distintas culturas. La ontología dialéctica reconoce ampliamente las tesis del relativismo cultural. Sencillamente no concibe este relativismo como uniforme y simétrico: entre las diversas culturas o sistemas culturales (lenguas, sistemas de numeración, sistemas tecnológicos, etc.) median relaciones asimétricas en cuanto a los grados de potencia abarcadora. Unas culturas o sistemas culturales son más potentes que otros, pero en diversas líneas, y gracias a ello pueden ser analizados los unos por los otros. Si Whorf habla de la lengua hopi es porque la gramática del inglés es más potente que la del hopi —no hay un Whorf hopi hasta la fecha— y es absolutamente gratuito, y aun absurdo, afirmar que con el lenguaje hopi se pueden describir 'todos los fenómenos' (salvo que los límites de esa totalidad sean precisamente los de la cultura hopi).[7] Yo encuentro que la "ontología dialéctica" de Gustavo Bueno tiene las mismas pretensiones que lo que yo he llamado "ontología analógica" (la cual, por los términos tradicionales mismos, se aparta de la unívoca y la equívoca, pero se acerca más a la equívoca, esto es, conserva más heterogeneidad y la traducción con residuo o pérdida, que la identidad y la traducibilidad completa).

Esto último se parece al procedimiento que sigue Karl Otto Apel para universalizar en ética. Se encuentra con el problema de que tiene que hacerlo a partir de una ética particular. Y pos-tula que tiene que hacerse a partir de la ética de la tradición occidental, inclusive la europea, porque es la que ha mostrado ser la más avanzada, sobre todo por sus ideales de los derechos humanos. Es la que ha mostrado resistir los embates de la crítica dialógica, y es asimismo la que se ha mostrado como la que ha atinado a los ideales más elevados de la humanidad.[8] En cierta manera nos recuerda lo que dice Gustavo Bueno: tendríamos que glosarlo diciendo que la ética occidental europea se ha mostrado como teniendo mayor potencia abarcadora que las otras, es más potente que ellas, y por eso se puede erigir no tanto en meta-ética de las otras, sino en dia-ética de las mismas. La dia-

---

[7] Gustavo Bueno. Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic I etic de Pike, Oviedo, Pentalfa, 1990, p. 106.

[8] Cfr. K. O. Apel. "Do We Need Universalistic Ethics Today or Is This Just Eurocentric Power Ideology?", en Universitas, 35/2, 1993, pp. 79-86.

filosofía no se reduce a meta-filosofía univocista, aspira a ser analógica. Con esta meta-filosofía o dia-filosofía analógica, y con esta perspectiva analógica de universalización, se pueden evitar las posturas extremas y simplistas de querer que todo se pliegue a una sola racionalidad, o de querer que todo sea diáspora de sistemas o culturas inconmensurables e intraducibles. La traducción —que en la mayoría de los casos es sólo analógica— permite comunicación y universalidad. Es el entendimiento mutuo entre individuos y comunidades distintas, que preserva las diferencias (y aun las resalta), pero buscando lo que de idéntico o de semejante se pueda encontrar en ellos, entre todos. El hecho de que hay diferencias es innegable; pero el hecho de que hay elementos idénticos o por lo menos semejantes también es innegable, so pena de no poder explicar la comunicación (por poca que se quiera), y de quedar todos aislados, y que entonces no tenga caso ni siquiera iniciar el diálogo.

Filosofía e interculturalidad

De hecho, lo que nos reúne aquí es la preocupación por la respuesta que debe dar la filosofía al problema de la interculturalidad. A mi parecer, este problema se inscribe en uno más amplio, que es el de la oposición entre universalismo y particularismo, tal como se trata ahora en la filosofía más reciente, pero que es algo ancestral en su historia. Y algo que me parece muy relevante y que se ha olvidado, es la dinámica y la diferencia entre la universalización unívoca, la equívoca y la analógica. Todos recordamos las nociones de univocidad, equivocidad y analogía, que vienen en los viejos manuales de lógica; pero yo añadiré además algunas pocas precisiones que no traen esos manuales, y que son precisamente las que resultan más útiles. Viene a cuento destacar y distinguir estos tipos de universalización, pues son muy diferentes las formas en que se ha buscado la integración de la interculturalidad en un discurso que por sí mismo pretende universalidad, o por lo menos mayor universalidad (dia-filosófico). Y podemos decir que en el caso de la filosofía llegamos a encontrar algo semejante a lo que ocurrió en algunos casos de la evangelización religiosa: encontró un mestizaje con culturas particulares que, en lugar de destruirse, se enriquecieron mutuamente. Se puede atender a la interculturalidad de una manera unívoca, lo cual propiamente es no atender a ella, sino pretender imponer un esquema unitario y homogéneo para todas, reabsorbiendo la interculturalidad en ese esquema y buscarla sin diferencias, como aristas que tienen que ser borradas hasta desaparecer. O también se puede mirar la interculturalidad de una manera equívoca, lo cual a primera vista parecería el mayor respeto por la diversidad, la permisión de las diferencias y la tolerancia con el disenso. Pero tampoco es así. Esto es tan pernicioso como el univocismo, pues, a la larga, lo que empieza siendo múltiple y diverso por su equivocidad, acaba fusionándose en un mismo conjunto, un conjunto muy ambiguo, en el que todo es igualmente válido, y se tiene el caos, la univocidad en lo caótico del relativismo absoluto. Y así vemos que la univocidad lleva a la equivocidad, y la equivocidad a la univocidad. Los extremos se tocan.

En cambio, si en lugar de una postura univocista y otra equivocista, se adopta una analógica, creo que se puede tener una perspectiva mejor. Así como en la teología hay una analogia fidei, y en la filosofía una analogia entis, la analogía se aplica a la integración intercultural en la universalidad analógica. Como es sabido, la analogía es en parte unívoca y en parte equívoca, pero en ella predomina la equivocidad. En efecto, es simpliciter diversa et secundum quid eadem, según la fórmula del cardenal Cayetano y de S. M. Ramírez. Esto significa que la analogía permite dar cuenta de la diversidad cultural sin caer

en el relativismo absoluto del equivocismo; pero también da cabida a lo universal, sin caer en el absolutismo absoluto del univocismo. Más bien lo que quedaría de su aplicación sería un relativismo relativo o analógico, un sano relativismo, acorde con el sentido común y con la presencia de la particularidad, la contingencia y la multiplicidad en nuestra filosofía, junto con lo necesario, absoluto y firme, que es muchísimo menos (y con cierta absolutez que hay que precisar), frente al predominio de lo contingente y plural, que exige la analogía misma.

Se trata de conjuntar lo universal y lo particular, sin borrar o destruir a ninguno de los dos, aunque sí dando predominio a uno de ellos, a saber, lo particular y concreto. Y esto sólo puede lograrlo el universal analógico, que va más allá del universal unívoco, como el de la lógica y la matemática, y llega a las ciencias o saberes de lo más vivo y existencial o concreto, como son las ciencias humanas, las diciplinas sociales y aun morales. Lograr lo universal sin perder lo particular, o conservar lo particular sin renunciar a una proyección hacia lo universal, parecería una empresa condenada al fracaso, algo casi imposible. Pero es justa-mente lo que trata de hacer el universal analógico, el concepto múltiple, en el que no se puede sin más abstraer borrando las diferencias particulares, como se hace con el universal lógico, sino como en el universal metafísico y en el universal moral (en el cual se conjunta tanto lo ético como lo político, según quería Aristóteles). No se desdibujan las diferencias, la alteridad, lo otro, sino al contrario, se resaltan, se cuidan y se subrayan, porque lo análogo es, según dijimos, preponderantemente diverso.

La analogía, como sabemos, es simpliciter diversa et secundum quid eadem. Ya resaltamos lo diversum, la diversidad, que es propia a la analogía, lo que tiene como más propio. Ahora veremos el ingrediente de mismidad (eadem), en donde se da la universalidad. Ciertamente no es una universalidad unívoca lo-grada por eliminación de diferencias, sino una universalidad rica, que mantiene las diferencias en hábito, aunque no en acto; o, si se quiere, en acto signado, aunque no en acto ejercido. Ambas formulaciones pueden usarse y de hecho eran usadas en la tradición tomista. No sé si es la misma ambición que tendrá después Hegel en lo que él llamaba el "universal concreto". Pero lo que sí sé es que es una ambición que tengo de que se abandone la conceptualización univocista que ha sido privativa del positivismo, y se llegue a una riqueza conceptual más amplia, pero sin caer en la conceptualización equivocista que cunde en los relativismos postmodernos. Es una ambición de sujetar la vertiginosa corriente de lo diverso y plural, mas en un punto moderado de equilibrio, movedizo y casi fugaz, pero suficiente para conocer la realidad sin traicionarla, sin imponerle esquemas.

Algo que encontramos en líneas nuevas, como la de Apel y otros, y que ya marcaban Aristóteles y Santo Tomás, es que la analogía se consigue mediante el diálogo, es dialógica. En efecto, la analogía es eminentemente tópica (por no decir que también retórica y poética, como se ve en la analogía metafórica). Esta-mos acostumbrados a considerar el sistema analógico como un sistema monológico, recibido, cerrado, puesto en papel. Pero no es así. Tanto la polémica griega como la quaestio medieval eran diálogo; en mayor o menor medida, pero tenían una estructura dialógica, tópica, no axiomática, como quiso ser en la modernidad. Nos hemos quedado con esas herencias de la modernidad de sistemas axiomáticos racionalistas en los que todo es calculable; y el cálculo es actividad monológica, no hay lugar para el diálogo. No. Aquí tiene que abrirse la analogía a la dialogicidad que siempre tuvo en sus orígenes griegos y en sus desarrollos medievales. Dialogicidad que es la misma con la que se ejerce ese equivalente suyo en la ética que es la prudencia, la frónesis, la cual sólo se halla en la intersubjetividad.

Universalidad y particularidad, uniculturalidad e interculturalidad. Todo ello espera de nosotros un tratamiento analógico, ponderedo, fronésico y no frenético, que nos haga capaces de res-petar lo diverso y múltiple, sin perder la unidad de lo universal. Esta actitud analógica nos permitirá integrar sin excluir, sin hacer que las pérdidas sean tantas, que más bien parezca una destrucción impositiva, sino una construcción o reconstrucción conforme a límites inteligentes. La analogía es un híbrido, un mestizo; para muchos, el mestizo es un bastardo. Muchos ven la analogía como un bastardo: ni lo uno ni lo otro; más aún, es más lo otro, la otra cultura; pero lo cierto es que un modelo analógico de la hermenéutica y del diálogo entre las culturas tendrá mucho que aportarnos. Tal vez ese mestizo híbrido sea el que, como Hermes, nos dé la clave de la interpretación de lo intercultural, que también tiene mucho de híbrido y que además presume de esa riqueza espiritual, ya que no material sino de culturas mezcladas y encontradas, que tiene lo mestizo, lo análogico.

COMENTARIO AL TRABAJO "FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA"

Mariflor Aguilar Rivero*

Creo que la propuesta del Dr. Mauricio Beuchot acerca de una racionalidad analógica es una propuesta que tiene mucho futuro. Creo también que es una propuesta que ha madurado y enriquecido, mostrando sus posibilidades más concretas, como en este caso, para pensar la multiculturalidad.

Digo que es una propuesta que tiene futuro porque creo que el momento cultural que estamos viviendo es un momento de síntesis y de búsqueda de equilibrios, en el cual estamos reaccionando a una reacción. Como lo señala bien Mauricio Beuchot, estamos reaccionando a la reacción contra el univocismo, es decir, estamos reaccionando contra la reacción relativista, contra las explicaciones univocistas de la realidad, contra las explicaciones únicas, cerradas y unidireccionales que dominaron hasta los setenta en distintos campos del saber. Como reacción a estas posturas rígidas e intolerantes comenzó a ganar terreno una gama de reflexiones de la misma matriz, que no era nueva pero que tomaba un nuevo perfil: el equivocismo y el relativismo se vistieron de contextualismo, pluralismo y hermenéutica. Estas posturas enfatizan la apertura explicativa, es decir, el dar cuenta de un mismo hecho o fenómeno de múltiples maneras. En este punto de la historia, sin embargo, comenzaban a plantearse algunos problemas: ¿toda interpretación debe considerarse válida?, ¿no hay algún punto de universalidad en el cual puedan apoyarse las interpretaciones? Umberto Eco percibe este movimiento pendular. Explica Eco las razones que lo estimularon para escribir Los límites de la interpretación.[9] En su narración, se remonta a la década de los sesenta cuando se publica su Obra abierta que cumple el importante papel de promover la flexibilidad del signo, enormemente requerida en un mundo en el que marxismo y positivismo imponían lecturas rígidas de la realidad:

> hace treinta años recuerda Eco... me preocupaba de definir una especie de oscilación, o de inestable equilibrio, entre iniciativa del intérprete y fidelidad a la obra. En el curso de estos treinta años, alguien se ha decantado en exceso en pro de la vertiente de la iniciativa del

---

*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[9] Umberto Eco, Los límites de la interpretación, Lumen, México, 1992.

intérprete. El problema ahora no es decantarse en sentido opuesto, sino subrayar, una vez más, la ineliminabilidad de la oscilación.[10]

Lo que se juega en esta oscilación entre obra abierta y sentido literal, entre apertura explicativa y explicaciones axiomáticas, entre pluralismos y principios únicos y sólidos, es cuál es el tipo de apoyo en el que debo anclar mis argumentos si quiero hacer-los valer? La postura analógica que defiende Mauricio Beuchot reacciona contra una respuesta según alguno de los dos extremos: ni obra totalmente abierta ni sentido totalmente literal; ni dominio absoluto del contexto ni sólo absolutos ahistóricos.

Son muchas las razones por las que esta postura conviene. Mencionaré dos solamente. Una de ellas es que la racionalidad analógica ayuda a resolver el antagonismo entre la igualdad y la diferencia. Este antagonismo se ha marcado claramente en las teorías sociales que defienden los derechos de las minorías o de los marginados, como puede ser el caso del feminismo o de grupos étnicos. ¿Qué es lo que en estos casos hay que defender? ¿La igualdad o la diferencia? Si se defiende la igualdad, se corren los riesgos de que opere una imposición de los valores culturales del grupo más fuerte. Si se defienden las diferencias, se corre el riesgo de que esos grupos no encuentren rasgos comunes sobre los cuales construir la solidaridad y una lucha común. Sólo una lectura analógica como la que propone Beuchot puede dar cuenta de la complejidad de la relación entre igualdad y diferencia.

Otro aspecto que hace conveniente esta propuesta es que la parte universal de la analogía es pensada en términos dialógicos; es pensada —cito a Beuchot— como: "supuestos éticos de veracidad y buena voluntad en el diálogo; supuestos metodológicos del modo y camino como se hará la discusión, siguiendo ciertas re-glas y sin cometer trampas, falacias". Estas son condiciones del habla racional que posibilitan toda discusión y que, por lo mismo, pueden llegar a normarla. Son condiciones universales, es decir, supuestas por todo hablante, que no dejan de tener su peculiaridad: se trata de unos universales cuya característica es que exigen lo particular, son universales que exigen las diferencias; son universales construidos por expectativas diferenciales.

Ahora bien, me parece conveniente que la parte universal de la propuesta analógica se formule en términos dialógicos por dos razones: una, es una razón formal, en el sentido de que la estructura dual de la analogía según la cual se está: "entre la univocidad y la equivocidad predominando la equivocidad" se corresponde con la estructura dual de la racionalidad dialógica la cual consta de un aspecto abstracto, teórico y utópico o "ideal", y de un aspecto práctico; es decir, por una parte consta de presupuestos universales del habla racional que, a su vez, demandan su respuesta en práctica bajo el riesgo de que el habla misma quede invalidada.

La otra razón, por la cual me parece importante que la analogía se formule en términos dialógicos, es que la racionalidad dialógica (que es analógica) está mostrando ser la mejor forma de combatir dogmatismos y autoritarismos tanto en la teoría como en la práctica.

Para terminar, deseo pedir al Dr. Beuchot la explicación acerca de cómo se relaciona la analogía con la noción de verdad, consenso y validez. Más concretamente: si la parte universal de la analogía permite introducir la noción de validez, y si su referencia a la

[10] *Ibídem*, p. 19

comunidad de hablantes debe entenderse como que coincide con la noción de la verdad como consenso.

RESPUESTA A LA RÉPLICA DE MARIFLOR AGUILAR

Mauricio Beuchot

En su cuidadosa y aguda réplica, la Dra. Mariflor Aguilar señala cosas que me interesa mucho precisar. Tiene razón al decir que debo explicitar de manera más clara el carácter dialógico de la racionalidad que he llamado "analógica"; sobre todo —añadiría yo— como constitutiva de la misma. Esto se puede recalcar aludiendo al carácter dialógico de toda la teoría de la argumentación de Aristóteles, como lo hacía ver Eric Weil y me esforcé por recalcarlo en otro trabajo.[11]

De hecho, la analogía es el instrumento lógico de la filosofía y, al ser la lógica aristotélica dialógica, la analogía tiene que ser-lo. Sobre todo porque tiene que persuadirse a los oyentes de que la mediación analógica, su equilibrio, está bien logrado. Y para eso lo mejor es proceder junto con ellos a través del diálogo. Tiene que discutirse entre los usuarios de la analogía su pertinencia y su adecuación. Es el lado hermenéutico y pragmático de la teoría aristotélica de la verdad (junto con el lado de la coherencia y el de la correspondencia). La mayoría de las reglas de la argumentación aristotélica son para llegar dialógicamente al establecimiento de la analogía y a su prueba. La Dra. Aguilar me plantea, además, dos preguntas muy atingentes. La primera inquiere si, dado que la analogía trata de conjuntar la universalidad y la particularidad de alguna manera, en esa parte de universalidad se encontrará introducida la noción de validez. La respuesta es que sí, pues precisamente la noción de validez necesita la de universalidad. Aunque puede haber interpretaciones y argumentos que valen para una circunstancia (o para un auditorio) particular, las que de hecho sir-1 ven y son imprescindibles son las que alcanzan validez universal. Lo que la analogía hace en estos casos es obligarnos a no perder de vista que, a pesar de la universalidad de las reglas, tenemos que tomar en cuenta la particularidad de los casos concretos (como lo exige la abstracción y la universalidad analógicas) a la hora de ver su concordancia o correspondencia con las reglas, leyes y principios universales. La analogía implica una dialéctica o dinámica entre lo universal y lo particular, que quiere apresar lo más posible de lo universal pero sin olvidar su dependencia de lo particular y el predominio de este último.

La segunda pregunta es si, dada la intervención de la comunidad de hablantes, se tendría en la racionalidad analógica en definitiva una noción de verdad como consenso. La respuesta es que no. En la misma teoría aristotélica de la verdad se contienen y se manejan los tres tipos más frecuentes de teorías sobre la verdad: la de coherencia o sintáctica, la de correspondencia o semántica y la de consenso o pragmática. En la actualidad se suele negar mucho la de correspondencia, para quedarse con la de coherencia y/o la de consenso. Pero no son incompatibles, a pesar de que en la actualidad se piense que la de correspondencia lo es. Aristóteles acepta, como la base, la verdad de coherencia o sin-táctica (que desarrolla más en los Analíticos Primeros y Segundos); después encabalga la verdad como correspondencia o adecuación (la cual desarrolla en el libro Gamma de la Metafísica, y que

[11] Cfr. "La teoría de la argumentación en Aristóteles", en C. Pereda - I. Cabrera (eds.), Argumentación y filosofía, México: UAM, 1986, pp. 31-41.

Tarski recupera con el nombre de "verdad semántica"); pero también tiene el Estangirita la noción de verdad como consenso o pragmática (es la que desarrolla en la lógica de los Tópicos y en la Retórica). Lo que Eric Weil y otros estudiosos muestran es que de hecho el paradigma de la lógica aristotélica son los Tópicos, que son dialógicos; con lo cual la lógica es eminentemente de tipo pragmático, pero involucra no sólo la verdad como consenso, sino, a través de la sintaxis y la semántica, también una verdad como coherencia y otra como correspondencia. En realidad, el consenso no puede de suyo y por sí mismo dar la verdad completa, siempre tiene condiciones de restricción que apuntan a la correspondencia; indican que el consenso nos ha llevado a la realidad, que el diálogo pragmático nos ha hecho atinar al núcleo de la verdad como correspondencia. El acuerdo o consenso viene a ser sólo un índice o síntoma de que se da una correspondencia con la realidad, de que se ha atinado (al menos hipotéticamente) al mundo, al ser.

HERMENÉUTICA, ARTE Y CULTURA

Gloria Prado

En el marco de la pregunta por la puesta en común (koiné) de la hermenéutica y subrayando su doble significado teórico y práctico, Gloria Prado desarrolla en este artículo —en diálogo con Ricoeur y Gadamer, principalmente— importantes puntos de vinculación entre la hermenéutica del arte y la estética de la recepción.

> El verdadero problema hermenétitico se presenta en los ámbitos del saber del hombre, y del saber del hombre sobre sí mismo, no en el mero aislamiento de la razón alterna de teoría y hecho.
>
> H.G. Gadamer, Elogio de la teoría.

En su obra Ética de la interpretación,[12] Gianni Vattimo afirma que la hermenéutica es la koiné de la década de los 80's como lo fueron de las anteriores los estructuralismos y diversas modalidades marxistas. Con el término koiné está aludiendo a una puesta en común, es decir, algo de lo que una comunidad participa. En este caso, dicha comunidad se encuentra, desde luego, limitada y signada por una filiación académica e investigadora, inserta en la práctica de la interpretación reflexiva, misma que se presenta como baremo de su actividad fundamental. Sin embargo, el hecho por demás evidente, de que hoy por hoy, la hermenéutica siga teniendo un lugar protagónico —que compite con las diversas corrientes posmodernistas y/o deconstructivas— en el campo de los estudios filosóficos, literarios, históricos, jurídicos, psicoanalíticos, teológicos, de las religiones comparadas, de cine, de arquitectura, de mitocrítica, de aquellos que tienen por objeto de aproximación las artes en general y de muchos registros más, no significa que exista una sola definición, y por ende, una común comprensión, del concepto hermenéutica.

Paul Ricoeur sostiene que "no hay hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación.

---

[12] Gianni Vattimo. *Ética de la interpretación*, Buenos Aíres, Ediciones Paidós, 1991, p. 55.

[Debido a ello] el campo hermenéutico [...] está partido en sí mismo".[13] Por otro lado afirma que:

> No es inútil recordar que el problema hermenéutico se ha pre-sentado, ante todo, en los límites de la exégesis, es decir, en el marco de la disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre el fundamento que ese texto significa. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es decir, un problema de interpretación, es porque toda lectura de texto, por ligada que esa lectura se halle al quid, a "aquello en vista de que" ese texto ha sido escrito, se hace siempre en el interior de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento vivo que desarrolla presuposiciones y exigencias: así, la lectura de los mitos griegos en la escuela estoica, sobre la base de una física y de una ética filosóficas, implica una hermenéutica muy diferente de la interpretación rabínica de la Torá en la Alajá o la Haggadá; a su vez, la interpretación apostólica, da una lectura totalmente distinta de los acontecimientos, de las instituciones, de los personajes de la Biblia, que la lectura de los rabinos.[14]

Por su parte, Hans Georg Gadamer, cuando se refiere al mismo concepto, asegura que:

> La palabra hermenéutica es antigua; pero también la cosa por ella designada, llámesela hoy interpretación, exposición, tradición o simplemente comprensión, es muy anterior a la idea de ciencia metódica como la constituida en la época moderna. El uso lingüístico moderno refleja aún algo de peculiar dualidad y ambivalencia de la perspectiva teórica y práctica que ofrece el tema de la hermenéutica.[15]

Lo anterior nos conduce, entonces, al planteamiento de la pregunta acerca de la naturaleza de esa "puesta en común" (koi-né) de la hermenéutica a la que Vattimo se refiere. Si acordamos con Ricoeur y Gadamer y para coincidir con el filósofo italiano, tendremos que indagar sobre lo que coloca en una situación equivalente a todas las posibilidades teóricas, prácticas y comprensivas que el término encierra. Al hacerlo, podremos responder con ellos, que habrá de contemplarse en todo caso inscrito bajo el signo de la hermenéutica, una actividad interpretativa —o exegética si se prefiere—, más no cualquier ejercicio de interpretación sino sólo aquel ligado a una actividad reflexiva indispensable, conducente a validar la exégesis operada. Exégesis de un conjunto de signos estructurados como un todo significante en el que cada una de sus partes tiene relación con las otras y con el todo, resultado de una dinámica en donde se acendra la dimensión semántica, polisémica, de esa unidad que llamaríamos texto en sentido lato. Sin embargo, alcanzado este punto, no podemos tampoco concluir ni conformarnos con una explicación que cubre sólo una parte del proceder hermenéutico. Hace falta todavía una dimensión más, estructurante de dicho proceder, que se pue-de resumir en la advertencia ricoeuriana de que

> el mismo trabajo de la interpretación revela un intento profundo de vencer una distancia, un distanciamiento cultural, de igualar al lector a un texto que se ha hecho extranjero, e incorporar de ese modo, su sentido a la comprensión actual que un hombre puede hacer de sí mismo.

---

[13] Paul Ricoeur. Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI editores, 1983, p. 28.
[14] Paul Ricoeur. Hermenéutica y estructuralismo, Buenos Aires, Asociación Editorial "La Aurora", 1975, pp. 7-8.
[15] Hans Georg Gamader. Verdad y método II, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 293.

> Por consiguiente, la hermenéutica no tendría por qué seguir siendo una técnica de especialistas (la téjne hermeneutiké de los intérpretes de los oráculos, de prodigios); la hermenéutica pone en juego al problema general de la comprensión. Por otra parte, ninguna interpretación notable ha podido sustituirse sin tener que tomar prestado algo de los modos de comprensión disponibles de una época dada: mito, alegoría, metáfora, analogía, etc. Esta vinculación de la interpretación —en el sentido preciso de la exégesis textual— a la comprensión —en el sentido amplio de la inteligencia de los signos— ha sido probada por uno de los sentidos tradicionales de la misma palabra hermenéutica, aquel que nos viene del Peri Hermeneia de Aristóteles; es noto-rio, en efecto, que en Aristóteles la hermeneia no se limita a la alegoría, sino que concierne a todo el discurso significante; aún más es el discurso significante el que es hermeneia, el que 'interpreta' la realidad en la medida misma en que dice 'alguna cosa de alguna cosa'; hay hermeneia, porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de las así llamadas impresiones venidas de las cosas mismas.[16]

Sería, por tanto, un proceder generalizado de la comprensión, una "capacidad del ser humano", "algo más que un método de las ciencias, o el distintivo de un determinado grupo de ellas", como afirma Gadamer, afirmación que refuerza apoyándose en Schleiermacher quien "señala expresamente que el arte de la comprensión no se requiere sólo en el tratamiento de los textos, sino igualmente en el trato con las personas.[17]

De esta forma, el término "hermenéutica" adquiere tanto un significado práctico como uno teórico, hecho muy semejante a lo que ocurre con otros como lógica y retórica. "Hablamos de <lógica> o de su ausencia en el trato cotidiano con las personas sin referirnos en absoluto a una disciplina filosófica especial. Otro tanto hay que decir de la palabra <retórica>, que expresa ya el arte de hablar ya la capacidad natural de hacerlo y su realización",[18] concluye Gadamer. Sin embargo, advierte que hay que marcar "una distinción entre las ciencias filosóficas que estudian la realización práctica o poiética del obrar o el fabricar (con inclusión del poetizar y el 'hacer discursos'), y la realización misma; de este modo, la filosofía práctica no coincide con la virtud de la racionalidad práctica (frónesis)."[19]

De una propuesta hermenéutica al abordamiento del arte

En este punto entroncamos con el segundo registro que se engarza en el título de la presente reflexión: el arte. Constituye éste una de las posibilidades de dicha realización práctica, es decir poiética, del obrar o fabricar. "Una transformación en una construcción" según las palabras del propio Gadamer.[20] "Y en este con-texto —explica el traductor— <construcción> debe entenderse [...] en parte como <constructo>, en parte como <configuración>, en cualquier caso como el producto acabado de este género de actividades formadoras y conformadoras." El arte es siempre representación, mímesis, configuración, poiesis. Una obra artística no existe como tal en la naturaleza. Requiere de la elaboración humana. Es en ese sentido en el que hablamos de una construcción, una Bildung. El

---

[16] Paul Ricoeur. *Hermenéutica y estructuralismo*, op. cit., p. 8.
[17] H.G. Gadamer. *Verdad y método* II, op. cit., p. 293.
[18] Idem.
[19] Ibidem, p. 295
[20] Hans Georg Gadamer. *Verdad y Método* I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984, p. 154

vocablo arte proviene, como sabemos, del ars, artis latino. El mismo término provee como derivados, entre otros: artefacto, artilugio, artimaña, artificial, artificio, artífice, artista, artesano. Todos ellos aluden a la construcción, creación, representación de algo o al individuo que las realiza. De aquí que la palabra arte esté necesariamente ligada a la acción de poner en el mundo algo que previamente no existía como tal, mediante una transformación. Mas ¿cómo opera dicha transformación y de qué modo el artista construye ese algo: artificio, artilugio, artefacto, y le confiere la dimensión de artisticidad que lo diferencia de lo meramente artificial, artesanal, utilitario? Como buen artífice habrá de echar mano de los materiales de los que dispone —y que constituirán la materia prima de su construcción— y seleccionar del acervo o repertorio que a su consideración se ofrece, sólo aquellos elementos o aspectos que le serán útiles. Tras dicha selección procederá a darles un ordenamiento, una disposición, en la que una actividad combinatoria será indispensable. Con ello generará una doble referencialidad o referencialidad desdoblada, como Ricoeur la denomina,[21] doble ya que se opera una al interior y otra al exterior del texto configurado (estoy utilizando, aquí, el concepto de texto en sentido lato como más arriba lo definía). Mediante dicha doble referencialidad se despliega el mundo del texto y se pone en el mundo algo que previamente no estaba. ¡He aquí la Bildung, esto es, la construcción! Es este el proceder configurativo; no obstante, aún no podemos hablar de que esta construcción sea propiamente artística. Puede tratarse sólo de un artefacto útil creado con fines pragmáticos; en la misma línea, puede ocurrir que lo que se ha construido sea un artilugio o se haya generado una artimaña con propósitos prácticos; puede acontecer también que lo que se haya realizado sea una pieza artesanal o simplemente un producto artificial que sustituye al referente sea o no para ornamentar personas o espacios determinados. Lo que se estaría extrañando en todos esos productos sería la tex-tura artística que hace posible la recepción y el goce estéticos. Pero si hablamos de recepción y goce, tendremos que referirnos necesariamente a la otra dimensión de este proceso, esto es, la del destinatario del constructo artístico. En ésta, como en la de la configuración, se requiere de una capacidad, de una destreza, de un desarrollo, de una competencia, en otras palabras. Para ello, el virtual receptor habrá de partir irremediablemente de sus prejuicios, como Gadamer los llama, de su pre-comprensión, como Ricoeur entiende esta circunstancia, acendrados en una pre-figuración u horizonte comprensivo que habrá de ir ampliando, modificando, transformando ante su experiencia interactiva. Tenemos, pues, una configuración, dos prefiguraciones (la del artista y la del receptor) y una exigencia de re-figuración por parte del destinatario del texto artístico. Y en aquella prefiguración modificable tanto del receptor como del autor, está contemplada la expansión de la propia conciencia de ambos, de modo tal, que se opera una ampliación del horizonte comprensivo y autocomprensivo. Aquí es donde un proceso hermenéutico toma lugar. Mas no se piense que cualquiera de estas operaciones o la suma de ellas se realiza de manera automática. Del mismo modo como afirma Gadamer que "es evidente que cualquier aprendizaje de algo sin poseer un talento natural sólo conduce a unos resultados modestos [...] y que la falta de talento natural es difícil de compensar con una enseñanza metódica [...], ocurre con el arte de la comprensión: la hermenéutica",[22] de igual manera, decimos nosotros, acontece con el proceso de creación, recepción y refiguración. Se requiere de talento, de conocimientos

[21] Paul Ricoeur. La metáfora viva, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 293-299.
[22] Hans Georg Gadamer Verdad y Método II, op. cit., p. 294.

previos, de sensibilidad, de práctica imaginativa, interpretativa y reflexiva para lograrlo, al igual que sucede con la operatividad hermenéutica.

Y el hablar de talento nos refiere de nuevo a la especificidad de la obra de arte en cuanto a su configuración y a su refiguración. Decíamos antes que la sola lección y ordenamiento de los materiales no le confieren la cualidad de "artístico" a un constructo. La referencialidad externa tampoco. El que sea un constructo no la valida como obra de arte. Entonces es en el talento del autor, en el oficio, en la sensibilidad de éste, donde se acendra la posibilidad de dar a luz una creación artística con una dimensión estética. El arte, como ya vimos, no es la realidad, es mímesis de la realidad, y en cuanto tal, representación de ésta. Sin embargo, no se trata de una simple calca como por mucho tiempo se afirmó poniendo en boca de Aristóteles injustamente dicha pretensión. Mímesis implica una elaboración ficcional que tiene como referente tanto la realidad externa al texto como aquella que en el mismo se va configurando. Mímesis implica desplegar ese mundo del texto que no se encuentra en ninguna otra parte. Es el como si, el quasi que sólo el artista puede generar. Para ello, habrá de acudir a su capacidad poiética, es decir, creadora, que le permita construir ese algo nuevo que es como si fuera la realidad. De aquí que la primera referencia sea precisa-mente una autorreferencialidad del texto. El mythos, según Ricoeur, será el trasfondo mítico del que extraerá el material de sus constructos. Mythos y mímesis se constituirán, pues, en sus recursos específicos. Aun en el caso del arte no figurativo o abstracto, el artista tendrá que zarpar del mismo puerto. Su configuración resultará distinta en términos de la representación, mas tendrá esa misma capacidad constructiva y desplegadora del mundo de la obra.

Como representación la mímesis posee, además, una función cognitiva. A este respecto, Gadamer comenta que mientras no se cuestionó esa función, el concepto de mímesis pudo bastar a la teoría del arte. Más tarde cuando sí se discutió el significado cognitivo de éste, se mantuvo sólo "mientras se identificó el conocimiento de la verdad con el conocimiento de la esencia, pues el arte sirve a este tipo de conocimiento de manera harto convincente. En cambio, para el nominalismo de la ciencia moderna y su concepto de realidad, del que Kant extrajo sus consecuencias agnósticas para la estética, el concepto de la mimesis ha perdido su vinculación estética."[23] Sin embargo, continúa Gadamer, una vez que se "han hecho patentes las aporías de este giro subjetivo de la estética", se ha vuelto "a la tradición más antigua." "Si el arte no es la variedad de las vivencias cambiantes, cuyo objeto se llena subjetivamente de significado en cada caso como si fuera un molde vacío, la 'representación' tiene que volver a reconocerse como el modo de ser de la obra de arte misma.[24] De esta manera, la mímesis o representación no queda excluida, sino, por el contrario, se constituye en el corazón de la poiesis. Y así, Gadamer concluye: "el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es parte del proceso óntico de la representación, y pertenece esencialmente al juego como tal."[25]

Mas llegado a este punto, tendremos que volver al asunto de la referencialidad y la prefiguración. Si la mimesis tiene como referente la realidad, no podemos ignorar que desde la perspectiva de la triple mimesis propuesta por Ricoeur, dicha realidad está asimismo representada como prefiguración (mimesis I). Se trata, por tanto, de mímesis de

[23] Hans Georg Gadamer. Verdad y Método 1, op. cit. , p. 160. 13 Idem.
[24] Idem
[25] Ibidem, p. 161

una representación la que se opera cuando se configura una obra de arte. Esta sería la mimesis II. La III o refiguración corre a cargo del receptor quien habrá de fusionar sus propios horizontes comprensivos con los desplegados por el texto. Y esto vale también para el propio creador cuan-do hace su "lectura", en sentido amplio, del texto que ha configurado. El proceso triplemente mimético se realiza, así, dentro de una dinámica hermenéutica que vuelve sobre sí misma, ya que como el propio Ricoeur asevera en una de las citas arriba consignadas: "es el discurso significante el que es hermeneia, el que 'interpreta' la realidad en la medida misma en que dice 'alguna cosa de alguna cosa'; hay hermeneia, porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de las así llamadas impresiones venidas de las cosas mismas." Y al ser un constructo hermenéutico, hermeneia exige necesariamente una aproximación interpretativa de idéntica índole.

Ahora bien, ¿por qué por el hecho de ser interpretación y representación la obra de arte exige a su vez la réplica de dichas operaciones de parte del receptor? Una respuesta válida acunada por la reflexión podría intentarse: al ser un producto subjetivo, nacido de la prefiguración y de la capacidad creadora y representadora de un individuo concreto y estar corporeizada en una textura artística, se ofrece con significación polisémica, no unívoca, por lo que habrá de ser interpretada, sin que por ello se agote, en cada exégesis, su potencial de sentido y significación. El artista parte de su experiencia del mundo, mas este mundo es una representación en la que él mismo se representa. Cuando genera su texto pictórico, escultórico, musical, arquitectónico, literario, dramático, dancístico..., lo que está haciendo es recrear aquella primera representación, mas no lo hará como llenando un molde, un patrón, sino suscitando una nueva realidad, con la conciencia de que es ficcional, en tanto que la prefiguración, mimesis I, se imagina como una realidad objetiva patente y tangible, como carente de necesidad interpretativa. Wolfang Iser, cuando habla del repertorio del texto (en este caso sí exclusivamente litera-rio), sostiene que está construido por la literatura precedente y los sistemas de sentido dominantes: politicos, religiosos, económicos, sociales, culturales, en una palabra. Se trataría, por tanto, de una pre-figuración con fundamentos significativos para toda una comunidad, de ahí la dimensión comunicativa de la literatura y del arte en general, además de la cognoscitiva o denotativa si se prefiere. Pero a ésta, habrá que adicionarle la subjetiva y connotativa que lleva implícita la textualidad artística. De esta forma, dentro del horizonte comprensivo de la prefiguración o repertorio del texto, se encuentra inserto e integrándolo, otro horizonte: el de la propia experiencia del artista. Su formación, su sensibilidad, su inteligencia, su capacidad de enfrentarse al mundo y de imaginar, aprehender y recrear ambos horizontes la constituirán.

De lo anterior se puede colegir que, además de la capacidad poiética que el artista tenga, habrá ciertas características que le conferirán a la textualidad que genera, su especificidad artística. La polisemia y la ficcionalidad son dos de ellas; una tercera está provista por la suspensión de la necesidad de la búsqueda de la verdad, aun cuando ésta resplandezca irradiada por el texto. En su Poética, Aristóteles comenta que la diferencia entre la historia y la poesía es que ésta cuenta las cosas como "debieran o pudieran haber sucedido probable o necesariamente; [...] como es natural que sucediera", en tanto que aquélla (la historia) lo hace narrando "tales como sucedieron" y con ello busca decir la ver-dad.[26] De ahí que la creación artística no resulte unívoca, sino polisémica. Y al hablar de su atributo polisémico, obligadamente tendremos que referirnos a la dimensión simbólica, ya

[26] Aristóteles. Poética, Madrid, Espasa Calpe, 1970, p. 45.

que ésta constituye la carne y el hueso de la configuración artística. Para Cassirer, según Ricoeur, la función simbólica es "la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso".[27] El gran aporte de Cassirer para el mismo Ricoeur es:

> el haber planteado el problema del remembramiento del lenguaje. La noción de forma simbólica, más que constituir una respuesta, delimita una cuestión: la de la composición de todas las funciones ´mediatizantes' en una función única que Cassirer llama Das Symbolische. 'Lo simbólico' designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad.[28]

Sin embargo, el incluir en el mismo registro de lo simbólico todas las manifestaciones mediatizadoras gracias a las cuales el hombre se enfrenta a la realidad, impide hacer una clasificación o una jerarquía de las mismas, ya que

> lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo, el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad (y) su empleo en matemáticas, en lingüística, en la historia de las religiones, parece confirmar esta destinación [...]
> Además el término símbolo parece conveniente para designar los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad: lenguaje, religión, arte, ciencia.[29]

Entonces, ¿cómo se podría distinguir entre una mediatización cognoscitiva y comunicativa de cualquier índole y la configuración artística, constelación simbólica asimismo? Si toda relación entre el hombre y la realidad es mediatizada, y por ende simbólica, ¿qué distinguiría a unos productos culturales de otros, y entre éstos a los considerados como arte? La misma amplitud que con la denominación simbólica se estaría confiriendo a esta función, se estaría operando con los términos de realidad y cultura. Como respuesta a esta problemática, Ricoeur propone para delimitar el vasto campo de la función simbólica cassireriana, establecer "una línea de demarcación entre las expresiones unívocas y las multívocas", ya que "si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de los signos cuya textura intencional relaciona la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato".[30]

Y es aquí donde precisamente se insertaría la dimensión hermenéutica, ya que para el filósofo francés no se puede "plantear válidamente el problema de la unidad del lenguaje sin haber dado existencia a un grupo de expresiones que tienen en común el designar un sentido directo y que requieren de este modo algo como un desciframiento",[31] esto es, una interpretación. Dentro de éstas estarían para él, las hierofanías, los sueños y las creaciones poéticas. Estas últimas que no se limitan a desplegar mediante la imaginación creativa, el poder de formar un retrato mental de lo real o de lo irreal, sino que subsumen en su textualidad dos de las características de la obra de arte: la polisemia y la ficcionalidad en una textura que está exigiendo una interpretación de índole hermenéutica que las ha de

---

[27] Paul Ricoeur. Freud: una interpretación de la cultura, op. cit., p. 13.
[28] Idem.
[29] Idem
[30] Ibidem, p.14
[31] Idem.

actualizar en tanto que obra de arte y de realizar como experiencia estética. Pero para que esto ocurra, como antes ya se señaló, es fundamental vincular la pro-puesta de una hermenéutica del arte con una estética de la re-cepción. Y es aquí donde retomamos aquella afirmación, citada al principio de este trabajo, de Paul Ricoeur, en el sentido de que no existe una sola hermenéutica, por lo que en cada caso habrá que ajustarse a unas reglas que rijan la interpretación de textos, acordes a una realidad, a una comunidad y a una especificidad concretas. En la presente ocasión, será tomando en cuenta esos factores con la mira puesta en la obra de arte. Ésta no puede res-plandecer como tal, sin la concurrencia del receptor. Un aserto de esa naturaleza se opone a las propuestas de las diversas modalidades de la corriente estructuralista que mantiene la certeza de la autonomía y autosuficiencia del texto artístico frente a su recepción. Aún más, se exige del receptor una neutralidad absoluta en su aproximación a aquel, lo que garantizará la objetividad de su juicio. De ese modo, no hay concatenación posible y el crítico o el teórico de arte podrán idealmente prescindir de sí mismos en su experiencia de aprendizaje en la textualidad concebida sistémicamente.

Desde luego que esta postura excluye, aun cuando no del todo, la posibilidad participativa del receptor. Cabría preguntar-se, entonces, dónde quedaría o cómo se establecería aquella dimensión estética —y el goce que ésta produciría— tramada potencialmente en la textualidad artística. Y otra interrogante más: de qué modo se actualizaría dicho efecto estético, puesto que es en el proceso de la aísthesis, es decir, de la recepción, don-de ello ocurre.

Debido a lo anterior, una propuesta de índole hermenéutica apuntalada por una estética de la recepción, frente a una inscrita en el estructuralismo, se ofrece como manojo pródigo de posibilidades en el acercamiento a la obra artística, tanto por lo que respecta a la indagación de su estatuto óntico como en lo relativo a su proceso de concretización como objeto estético y experiencia placentera de la misma índole. Hans Robert Jauss, parafraseando a Moritz Geiger, propone que tiene que haber "un distanciamiento entre el yo y el objeto"; sin embargo, añade:

> no basta para separar el placer estético de la actitud teorética, porque ésta implica también un distanciamiento. Así pues, la actitud estética no sólo exige observar sin interés el objeto si-tuado a distancia, sino también que el observador que lo disfruta —como el mundo lúdico, al que se entra como compañero de juego— lo cree como objeto imaginario. En la experiencia estéti-ca, el distanciamiento es —como ha demostrado Jean Paul Sartré en su análisis fenomenológico de lo imaginario— un acto que crea una figura de la conciencia imaginativa. La conciencia imaginativa tiene que negar el mundo existente de los objetos a fin de poder producir, en su propia actividad, según el signo es-tético o el esquema de un texto lingüístico, óptico o musical la figura de la palabra, de la imagen o del tono del objeto estético irreal. Lo real —y con ello, también la naturaleza o un paisa-je— nunca es bello en sí [...] Sin embargo, aunque lo bello es necesariamente imaginario y el objeto estético se constituye siempre a través del acto contemplativo del observador, de ello no se deduce lo contrario, es decir, que lo imaginario sea bello per se, y que el acto imaginativo complique el placer estético. (Pero) el placer estético se produce siempre en la relación dialéctica de la autosatisfacción en la satisfacción ajena [...] como un movimiento pendular en el que el yo, con su objeto irreal (el objeto estético) es capaz de disfrutar de su correlato, es decir, del sujeto igualmente irrealizado y liberado de su realidad dada.[32]

---

[32] Hans Robert Jauss. Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética, Madrid, Ed. Taurus, 1986, pp. 71-72.

Para concluir esta ya larga, prolija y completa reflexión sin que ello constituya una real y contundente conclusión, podemos afirmar que si aceptamos que la obra de arte es una estructura multiestratificada (como diría de la específicamente literaria, Roman Ingarden)[33] configurada dinámicamente como un todo en el que cada parte tiene relación con las otras y con el todo y éste con cada una de sus partes, y entre cada estrato se opera una vinculación que se cifra en una alianza indisoluble con los demás, que entre sus características definitorias se encuentran las de ser un constructo de ficción y polisémico, y que contrariamente a la filosofía y a la historia entre otras disciplinas, no busca alcanzar y decir la verdad como su fin último sino suscitar un efecto estético, el proceder hermenéutico se brinda como más que adecuado y pertinente para su actualización y realización como objeto estético. Porque, como concluyera Sócrates en el Hipias Mayor, "difícil cosa es lo bello”.[34]

LA POLITIZACIÓN DE LA HERMENEUTICA

Ambrosio Velasco Gómez[35]

El autor del presente ensayo, que bien podría titularse Contribuciones para una crítica hermenéutica de las ideologías, hace un recorrido por la historia de la hermenéutica, que pasó de ser una técnica y una práctica de la interpretación a ser una teoría sustantiva del hombre, la sociedad y la historia. En su última fase, la nuestra, la hermenéutica se ha politizado. Posteriormente el autor analiza el debate Habermas-Gadamer y reflexiona sobre la posibilidad de que la hermenéutica sea capaz de dar cuenta de las relaciones de poder implícitas en la comunicación social. Finalmente señala que, para lograr este objetivo, la tradición hermenéutica debe aprender del debate político, transformándose así en una reflexión sobre la frónesis.

Introducción

Las relaciones entre hermenéutica y política constituyen, desde mi punto de vista, el problema central de las teorías hermenéuticas en nuestros días. Este problema, que podemos denominar "la politización de la hermenéutica", surgió en las últimas décadas como una consecuencia del desarrollo progresivo de la hermenéutica y constituye el reto reciente más importante para esta tradición. Las soluciones a este problema tienen y tendrán un efecto determinante para evaluar si la tradición hermenéutica puede aún progresar o, por el contrario, ha llegado a sus límites. Desde una perspectiva personal, la tradición hermenéutica sí puede dar respuestas aceptables al reto que le plantea su politización, a condición de cierta radicalización del pluralismo de las interpretaciones ya reconocido por los filósofos hermeneutas, al pluralismo de las tradiciones, que es una tesis más afín a la filosofía política.

El presente trabajo consta de tres partes: en la primera, se exponen de manera suscinta las tendencias progresivas de la hermenéutica que culminan en la "politización de

---

[33] Roman Ingarden. The literary Work of Art, Evanston, Nosthwestern University Press, 1973, pp.29-33.

[34] Platón. Hipias Mayor-Fedro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966, p. 33.

[35] Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

la hermenéutica". En la segunda parte, analizo aspectos de la controversia Ga-damer-Habermas en relación con la posibilidad de que la hermenéutica puede dar cuenta de las relaciones de poder implícitas en la comprensión y la comunicación. Finalmente, en las conclusiones, expongo una tesis acerca del pluralismo de las tradiciones como condición necesaria para una respuesta hermenéutica satisfactoria sobre el problema del poder.

1. Tendencia en el desarrollo progresivo de la hermenéutica

La tradición hermenéutica contemporánea ha tenido un desarrollo progresivo en el que pueden reconocerse las siguientes tendencias:

a) Generalización de su ámbito de aplicación[36]

De ser una técnica y una práctica de la interpretación de textos de difícil comprensión (textos clásicos, sagrados, esotéricos), pasó a ser con Schleiermacher a principios del siglos XIX una teoría exegética de todo texto y, posteriormente, en la tradición historiográfica alemana que culmina con Dilthey, se convirtió en una filosofía y metodología de las ciencias sociohistóricas.

b) Ontologización e la hermenéutica

A partir de Martin Heidegger, y posteriormente con Hans Georg Gadamer, la hermenéutica ya no es solamente una metodología y filosofía de las ciencias socio-históricas, sino también, y sobre todo, una antropología filosófica que enfatiza que la comprensión no es tanto un modo de conocer, sino ante todo un modo del ser.

Esta concepción del hombre, como un ser que busca comprender-se, impone fuertes cuestionamientos a la pretensión objetiva de Dilthey sobre la posibilidad de recuperar el significado original de las obras o expresiones humanas. Para Heidegger y Gadamer, toda interpretación necesariamente parte de una precomprensión que afecta determinantemente el significado de lo que se interpreta. Consecuentemente, la validez de las interpretaciones ha de juzgarse no por criterios empíricos de correspondencia, análoga a la de las ciencias naturales, sino más bien en términos de su contribución para develar nuevas formas de ser del hombre en su devenir histórico.[37]

c) Historización de la hermenéutica

De acuerdo con lo dicho en el punto anterior, la validez de una interpretación ha de juzgarse en términos de su contribución al desarrollo histórico de la comprensión del hombre. Más explícita-mente, el valor fundamental de una interpretación estriba en su capacidad para confrontar la precomprensión o prejuicios de los que esa interpretación ha

---

[36]A este proceso P. Ricoeur lo denomina la regionalización de la hermenéutica. Cfr. Paul Ricoeur. "The task of hermeneutics", en su Hermeneutics and the Ricoeur Sciences, Cambridge University Press, 1985, pp. 43-53.

[37]Martin Heidegger, en El ser y el tiempo, alude al concepto de verdad como "Aletheia" o develación, como el criterio adecuado para evaluar las interpretaciones. Cfr. cap. V.

partido y, como consecuencia de tal confrontación, poder evaluar la legitimidad de esos prejuicios, sea para corroborarlos o para cuestionarlos y sustituirlos por otros presupuestos. Este resultado será el punto de partida de nuevos ciclos interpretativos, a través de los cuales la comprensión del hombre y su mundo se desarrolla históricamente. Gada-mer considera que en este movimiento cíclico, la tradición se desarrolla a través de la conciencia efectiva de la historia.[38]

d) Socialización de la hermenéutica

Aunque Heidegger y Gadamer reconocen que la comprensión no es un proceso individual y subjetivo, sino ante todo histórico y so-cial, corresponde a autores como Max Weber, Ludwig Wittgenstein y, más recientemente, Peter Winch y Karl R. Popper haber enfatizado el carácter social del significado de las acciones humanas y, por lo tanto, la necesidad de referir la comprensión de la acción a reglas o normas sociales (o lingüísticas) que la rigen. Ta-les reglas no sólo constituyen la dimensión fundamental del significado y de la comprensión de las acciones, sino también la identidad colectiva de una sociedad. Así la comprensión de las normas sociales de una comunidad es tanto condición necesaria del conocimiento social, como requisito indispensable para que los sujetos se reconozcan como miembros de una sociedad determinada.

Con base en estas cuatro etapas o tendencias del desarrollo progresivo de la tradición hermenéutica, se puede afirmar que la hermenéutica ha integrado en su cuerpo teórico una dimensión metodológica, filosófica, histórica y sociológica. De esta manera, las concepciones hermenéuticas como filosofía y metodología de las ciencias sociales se han transformado en teorías sustantivas del hombre, la sociedad y de la historia.

e) Politización

La quinta y más recienta tendencia-etapa de desarrollo de la tradición hermenéutica es su politización. Por esto, quiero significar el reconocimiento de las relaciones de poder como un factor fundamental de la comprensión de las acciones sociales, no sólo a un nivel cognoscitivo (comprensión como conocimiento), sino también al nivel mismo de la vida social (comprensión como modo del ser social en su proceso histórico).

La importancia del reconocimiento de esta dimensión política ha sido señalada sobre todo por Jürgen Habermas y constituye su principal blanco de crítica contra la hermenéutica de Gadamer y, en general, contra toda la tradición hermenéutica que, según Habermas, ha dejado de lado la dimensión política. Desde este punto de vista, la cuestión del reconocimiento de la política como ámbito fundamental de la práctica y de la teoría social constituye ante todo una demanda para que la hermenéutica reconozca sus propios

---

[38] En especial, éste es un mérito que Habermas reconoce a Gadamer: Wittgenstein so-metió el análisis lingüístico primero a un análisis trascendental y después a una autorreflexión sociolingüística; Gadamer marca una tercera al reconocer la dimensión histórica de la reflexión... "la autorreflexión hermenéutica al lenguaje supera la concepción tras-cendental que Wittgenstein sostenía, aun reconociendo la pluralidad de gramáticas de los juegos lingüísticos" (J. Habermas. "A Review of Truth and Method", en F. Daltmay y T. Mc Carthy (eds.) Notre Dame University Press, 1977, p. 359).

límites, más que una propuesta para continuar el progreso y enriquecimiento de la tradición hermenéutica. Esta demanda ha originado el famoso debate Gadamer-Haber-mas que sigue vigente en nuestros días.

2. Hermenéutica y política

Más que narrar o reconstruir el debate entre Gadamer y Habermas[39] en torno a los límites que las relaciones de poder imponen a la comprensión del hombre, su sociedad e historia, me interesa reflexionar sobre el reto fundamental que tal debate ha plantea-do a la hermenéutica. Este reto puede formularse en los siguientes términos: ¿puede la teoría hermenéutica reconocer y dar cuenta teórica y prácticamente de las relaciones de poder que se establecen de hecho en la comunicación social?

Esta pregunta tiene una importancia crucial, ya que equivale a cuestionare si la hermenéutica puede integrar la dimensión política dentro de su cuerpo teórico y metodológico, y en virtud de ello continuar el desarrollo progresivo que ha caracterizado a esta tradición durante el siglo XX.

Según Habermas, la teoría hermenéutica de Gadamer ha fijado unilateralmente su atención sobre la dimensión comunicativa y lingüística de la sociedad, y ha olvidado la dimensión del trabajo como transformación de la naturaleza y la dimensión política en cuanto relaciones de poder. Al excluir las relaciones de dominación en aras de una concepción exclusivamente lingüística de la sociedad y de la historia, Habermas y Wellmer, junto con él, consideran que la hermenéutica es incapaz de reconocer que el lenguaje no sólo sirve para comunicar, sino también para dominar.[40] Más específicamente, según Habermas, existen mecanismo de distorsión sistemática incrustados en el lenguaje que impiden u obstaculizan el trabajo que Gadamer asigna a la reflexión hermenéutica para evaluar y, según el caso, aceptar o rechazar la legitimidad de los prejuicios que la tradición nos ha legado. En el ámbito de la conciencia social, estos mecanismos de distorsión sistemática son principalmente las ideologías, que tienen la función de imponer y ocultar determinadas relaciones de dominación. Para Habermas la reflexión hermenéutica es incapaz de reconocer y criticar las formas ideológicas de dominación, que bien pueden pasar como (falsos) prejuicios legítimos que demandan de los hombres reconocimiento de autoridad y prelación.

Según Habermas, la crítica de las ideologías requiere una explicación causal de los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, explicación que la teoría hermenéutica no pue-de realizar por desconocer otras esferas constitutivas de la sociedad, aparte del lenguaje y la comunicación. Así, la cítica de las ideologías como falsa conciencia (falsos prejuicios legítimos) es tarea no de la hermenéutica, sino de otro tipo de disciplinas, las ciencias críticas que, como el materialismo histórico y el psicoanálisis, buscan explicar y desarticular los mecanismos de distorsión sitemática de la comunicación, que

---

[39] Una excelente y breve exposición de los términos de este debate puede verse en el artículo de Paul Ricoeur: "Hermeneutics and Critique of Ideology", en su op. cit., pp. 63-100.

[40] "El diálogo que, según Gadamer, somos es también un plexo de poder y por eso mismo no es diálogo alguno..." Wellmer citado por Habermas en "La pretensión de la universalidad de la hermenéutica", en su Lógica de las ciencias sociales, Madrid, Tecnos, 1988, p. 30.

obstaculizan el trabajo de la reflexión hermenéutica sobre los prejuicios que la tradición transmite (o impone).[41]

En suma, para Habermas, la teoría hermenéutica es incapaz de integrar la dimensión política dentro de su conciencia reflexiva y de realizar una verdadera crítica de los falsos prejuicios o, mejor dicho, de las ideologías.

En su respuesta, Gadamer considera que "es una acusación indebida el imputarle que no hay pérdida de autoridad y crítica emancipadora" en la reflexión hermenéutica.[42] Asimismo arguye que él ha sostenido que la reflexión hermenéutica "confronta prácticas vigentes y opiniones prevalecientes con otras posibilidades, de tal manera que uno pueda desechar algo establecido en aras de nuevas posibilidades, pero también adoptar conscientemente algo que la tradición presenta como un hecho".[43] Así pues, el resultado de la reflexión hermenéutica puede ser un reconocimiento de la autoridad de la tradición o bien una crítica a la pretensión de legitimidad de ciertos prejuicios y denuncia de su falsa autoridad.

Gadamer sí considera que la hermenéutica puede dar cuenta de los falsos prejuicios y realizar la crítica de las ideologías que demanda Habermas.

Más allá de discurrir quién de los dos contendientes tiene la razón, lo importante es que como resultado de este debate parece existir un acercamiento o convergencia de las dos posiciones: Habermas ha reconocido que la explicación y crítica de los mecanismo de distorsión sistemática de la comunicación constituye una "hermenéutica profunda",[44] por su parte, Gadamer ha aceptado que tan importante es para la reflexión hermenéutica el reconocimiento como la crítica y cuestionamiento de la autoridad de los prejuicios que la tradición transmite.

3. Conclusiones

Considero que, gracias al debate entre Habermas y Gadamer, se ha admitido que la integración de la dimensión política es un problema fundamental en la tradición hermenéutica.[45] Breve-mente y a manera de conclusiones propondré algunas condiciones para una crítica hermenéutica de las ideologías. Siguiendo un punto de convergencia entre Gadamer y Habermas, pienso que la crítica a las ideologías sólo puede darse en un diálogo plural y racional en donde se confronten distintos puntos de vista y opiniones. La pluralidad

---

[41] "La conciencia hermenéutica permanece incompleta mientras no recoja en sí la reflexión acerca de los límites de la comprensión hermenéutica. La experiencia hermenéutica del límite se refiere a manifestaciones vitales específicamente ininteligibles", ibidem, p. 287.

[42] Hans Georg Gadamer. "Rhetoric, Hermeneutics and the Critique of Ideology", en The Hermeneuties Reader, K. Muller-Volmet (eds.), Nueva York, Continuum, 1988, p. 285.

[43] Ibidem, p.286

[44] "La hermenéutica profunda que esclarece la ininteligibilidad específica de la comuni-cación sistemáticamente distorsionada ya no puede articularse en rigor como una simple comprensión hermenéutica..." J. Habermas. "La pretensión de la universalidad de la her-menéutica", op. cit. p. 297.

[45] Autores distintos como Ricoeur ("The task of hermeneutics"), Ch. Taylor ("Under-standing in the Human Sciences") y R. Bhaskar ("The possibility of Naturalism") han re-conocido también que la elucidación acerca de cómo es posible la crítica de las ideologías es un problema central de la tradición hermenéutica, del cual depende su progreso.

del diálogo ha sido reconocida por Gadamer en su tesis de que la tradición tiene múltiples voces, y que la interpretación del pasado tiene como propósito traer al presente esas voces diferentes que la tradición contiene, pero que no ha transmitido. La interpretación histórica cumple así una función crítica al traer al presente formas alternativas de pensar y vivir que bien pueden rivalizar y competir con las formas predominantes en la actualidad. ¿Cómo resolver el posible conflicto entre las interpretaciones del pasado y las formas de conciencia social del presente? No creo que haya criterios o condiciones generales para determinar la racionalidad de una decisión de este tipo. Gadamer no da respuestas sustantivas a este problema y Habermas sólo propone condiciones procedimentales (situación ideal del habla) para establecer consensos legítimos que permitan tomar decisiones.

Pero justamente, al introducir la dimensión de consensos comunitarios, la cuestión se complica. Ya no sólo se trata de conflictos entre voces del pasado y opiniones del presente, sino también entre diferentes intereses y tradiciones en el presente. Se trata de un pluralismo no sólo de voces de la tradición, sino de las tradiciones mismas, cada una con su propia historia y su pro-pio proyecto. Tal pluralismo es lo que caracteriza a las sociedades y al mundo contemporáneo; al mismo tiempo, se ve constantemente amenazado por diversas ideologías con pretensión de racionalidad universal.

Una tarea urgente de las teorías hermenéuticas contemporáneas, es precisamente la crítica y denuncia de las ideologías universalistas que pretenden eliminar o reducir la pluralidad de voces y traiciones. Esta es la tarea que Richard Rorty ha denominado "edificante" y que conduce a preservar una conversación sabia (avise conversation). Pero más allá de la conversación sabia, se requiere el establecimiento de acuerdos, de consensos temporales, quizás sin pretensión de universalidad, pero sí de legitimidad para propósitos y circusntancias concretas de las comunidades específicas. En este sentido, la legitimidad de estos acuerdos basados en la pluralidad de voces y tradiciones descansa más en una "frónesis" o juicio prudencial, en una idea de virtud práctica, propia del debate político, más que en una idea empirista de verdad, o una idea heurística como la propuesta por Heidegger. Así considero que la tradición hermenéutica debe no sólo reconocer, como lo ha hecho, la relevancia de la dimensión política, sino también aprender del debate político las formas, criterios y procedimientos para el establecimiento de acuerdos o consensos auténticos. En consecuencia, lo que denomino la politización de la hermenéutica debe entenderse no sólo como la integración de las relaciones de poder dentro de la comprensión de las sociedades y de la historia, sino también como reflexión del juicio prudente, de la "frónesis política" como modelo para dirimir el conflicto de interpretaciones y tradiciones.

HERMENEUTICA Y PSICOANALISIS

Miguel Angel Zarco Neri[46]

A partir de su encuentro con la obra de Paul Ricoeur, Freud: una interpretación de la cultura, el autor reflexiona sobre los vínculos entre hermenéutica y psicoanálisis, así como la manera en que Ricoeur reconoce en la figura del psicoanalista una parte comprometida en el debate actual sobre el lenguaje y la cultura.

Hermenéutica y psicoanálisis me han ocupado desde hace más de diez años; el psicoanálisis primero, la hermenéutica después. Podrían haber sido dos temáticas paralelas, dos líneas que, por definición, nunca se juntaran, de no haber sido por una circunstancia muy concreta que las reunió en el mundo de mis ocupaciones intelectuales. Dicho sea entre paréntesis, las circuntancias ahora cuentan para mí más que las abstracciones entre las que antes discurría. La circunstancia a que me refiero se dio en una de las sesiones de mi propio análisis, cuando mi analista, contraviniendo las reglas de un psicoanálisis freudiano ortodoxo, se atrevió a disuadirme de leer un libro de Ralph Greenson[47] sobre técnica psicoanalítica, que me había sido obsequiado por una persona con la mejor de las intenciones y respondiendo a mi interés práctico por el psicoanálisis. La expresión de mi analista, si mal no recuerdo, fue la siguiente: "¡Cómo es posible que esté leyendo a Greenson, mejor lea Freud: Una interpretación de la cultura, de Paul Ricoeur". A partir de ese momento, tanto para mi estimada obsequiante como para mí, este libro cambió el punto de vista para abordar la filosofía, la literatura y el psicoanálisis. En lo personal, esta obra legitimó desde la filosofía mi creciente interés por el psicoanálisis. La hermenéutica, cuyo objeto es la palabra escrita, es un terreno común para la filosofía del lenguaje y para el psicoanálisis que investiga las raíces inconscientes de este último.

El texto al que me refiero, en el que convergen un discurso filosófico y uno psicoanalítico, es la traducción relizada por Armando Suárez de la obra en francés de Paul Ricoeur, De l'interprétation Essai sur Freud, publicada por Editions du Seuil en 1965, antes que los polémicos y difíciles Ecrits de Jacques Lacan aparecieran en la misma editorial. La traducción de Suárez fue publicada por Siglo Veintiuno Editores en 1970, cinco años después que el original francés. Mi encuentro con esta traducción se dio doce años más tarde, a través de una fotocopia que me proporcionó una analista del Círculo de Armando Suárez, pues se habían agotado ya cuatro ediciones. Fue al año siguiente cuando la misma analista me hizo llegar varios ejemplares de la quinta edición, que acababa de aparecer, los cuales distribuí entre varios de mis colegas de la Universidad Iberoamericana. De la lectura de las fotocopias pasé, por fin, a la del libro. Además de la lectura individual propicié una lectura colectiva que se inició en el Departamento de Filosofía y posteriormente incorporó al de Letras en un seminario que perduró varios años. El lector seguramente se preguntará por qué fr13 demoro en referirle estas anécdotas. Lo hago, en primer lugar, porque considero que las anécdotas son tan importantes como los conceptos o a veces más que éstos; incluso, es muy probable que los últimos tengan un origen anecdótico. En segundo lugar, mi demora obedece también al interés de subrayar que el encuentro con un texto no es casual. Inclusive dejo asentado de antemano que si tanto la hermenéutica como el

[46] Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana.

[47] Ralph R. Greenson. Técnica y práctica del psicoanálisis, trad. F. Blanco, México, Siglo XXI Editores, 1980.

psicoanálisis tienen un cometido dentro del mundo del lenguaje, es precisamente el de recordarnos que el logos tiene y se da en un escenario que si no siempre es el de una textualidad, sí lo es el de la escritura. Con frecuencia es tal la seducción que ejerce sobre nosotros la representación que olvidamos por completo el escenario donde ésta se lleva a cabo. ¿Qué acaso Platón, el filósofo-poeta que pretendía desterrar a los poetas de la polis, no nos lo advertía ya metafóricamente en el capítulo VII de su República mediante su enigmática "alegoría de la caverna"?

Ricoeur, en el libro que me ocupa, no trata del psicoanálisis en general ni del psicoanálisis como experiencia, pues ni es analista ni se ha sometido a análisis. Consigna en él su lectura, como filósofo, de la obra escrita de Sigmund Freud o muy probablemente una de sus lecturas o la resultante de varias. De esta manera delimita rigurosamente el alcance del propósito de su libro. Esto debería obligar al lector de Ricoeur a reducir las expectativas que inicialmente podría tener al adentrarse en el texto. Sin embargo, es probable que concluya su lectura, en el mejor de los casos, con la convicción de que ya sabe de psicoanálisis, cuando en realidad sólo ha tenida la experiencia de una lectura hermenéutica de los escritos freudianos. Tal convicción es hasta cierto punto "normal", ya que es un hecho la proclividad que tenemos de separar el significado del texto, quedándonos con el primero y des-mintiendo[48] al segundo. Como en el cuento de El traje nuevo del emperador, que le sirvió a Freud para referirse al Stoff (el mate-rial semántico) del sueño, se comienza a "ver" una vestimenta inexistente en el cuerpo desnudo del emperador[49]. No obstante esta disgresión que hago en las primeras páginas del libro de Ricoeur, es una consecuencia de la experiencia hermenéutica, la cual si no nos deja en el dintel del psicoanálisis, sí nos lleva, al menos, al de la deconstrucción.

El libro de Ricoeur sobre Freud es un caso singular y concreto de proceder hermenéutico. No es una aplicación de la hermenéutica, como si esta fuera una entelequia o una especie de arquetipo del que los actos hermenéuticos singulares fuesen su imagen disminuida. De un modo estrictamente personal, el libro me ha ayudado a aproximarme a lo que este viejo profesor de lógica denominaba, quizá un poco despectivamente, como lo singular concreto. Pero también el libro —cosa que podrá parecer insólita a más de uno— me ha facilitado el hallazgo del texto y, consecuentemente, me ha permitido iniciarme en una toma de conciencia de lo que entraña un acto de lectura.

¿Qué ocurre y qué consecuencias se siguen cuando uno lee un texto? Mi hipótesis al respecto es la de que, sin darnos cuenta, desmentimos el Stoff o material semántico del texto y, seducidos por el lenguaje, le comenzamos a dar al contenido o significado que se opera entre los signos impresos y nuestro acto de lectura una realidad que no tiene. Descontextualizamos el sentido. He llegado a pensar que en ciertos medios, por ejemplo nuestro ambiente cultural poco crítico y, sobre todo, poco ilustado, este fenómeno de

---

[48] Este término es utilizado por J. L. Etcheverry para traducir la palabra alemana "Ver-leugnung", empleada por Freud en su ensayo sobre "El fetichismo" (en Obras completas, vol. 21, trad. de J. L. Etcheverry, la ed., Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976, pp. 147 y ss.), que es análoga de la palabra "Verdrangung" (represión), sólo que la primera tiene que ver con un destino de la representación y, la segunda, con un destino del afecto.

[49] Sigmund Freud. "La interpretación de los sueños" (primera parte), op. cit., vol. 4, pp. 180 y ss. En la p. 254, se encuentra la referencia al cuento "El vestido nuevo del empera-dor", en la versión de Andersen.

quedar seducido por el contenido o significado que se produce al leer un texto no es frecuente. Y no lo es por una razón muy simple: casi no se lee. Entre nosotros hay una especie de alejamiento secular, si no es que rechazo, con respecto al texto. Como si sobre éste pesara una prohibición tácita, no explicitada, no promulgada. En varias ocasiones, se me ha ocurrido que valdría la pena desde un enfoque hermenéutico y psicoanalítico llevar a cabo una indagación en torno a este fenómeno de fobia al texto. En cambio lo que sí es mucho más frecuente, es otro tipo de seducción, la de la palabra hablada. Vivimos prendidos de la palabra que profieren aquellos a quienes investimos, muchas veces sin percatamos, como autoridades en sus respectivos niveles, desde los progenitores hasta los amigos, pasando por los dirigentes políticos de nuestra preferencia, los predicadores, los maestros y los publicistas. Respuesta afectiva que no sabe de ella misma. ¿No será esto consecuencia de la caída heideggeriana que nos somete a las "habladurías" y a las "novedades"?[50] La seducción de la palabra hablada es más difícil de remover que la de la palabra escrita, ya que la primera no es tan fácilmente reconducible a un Stoff, ombligo o margen que le evidencia sus límites como la segunda. El poder de la palabra hablada a la que se le da crédito radica en gran parte en el afecto no analizado que depositamos en aquel que reviste o revestimos como autoridad, además del poder persuasivo que pueda tener. La palabra hablada se desliza imperceptiblemente de quien la profiere a una especie de sustento nebuloso e impreciso, como el aliento que la posibilita física o fisiológicamente, y al que se le suelen conceder características de inmaterialidad o espiritualidad. Aunque la seducción que Nietzsche le atribuye en general al lenguaje[51] también opera en el caso de la palabra escrita, cabe, sin embargo, que por su propia fijeza, se caiga tarde o temprano en la cuenta de su entramado, textura, entretelas y tramoya.

Sin llegar a las consecuencias deconstructivas de Jacques Derrida con su noción de margen o marginalidad,[52] Ricoeur es ya, digamos, amenazante o perturbador con respecto a una cierta forma ingenua de abordar los textos, forma que olvida al texto y sus exigencias. La hermenéutica que he aprendido con este filósofo es un proceso de descubrimiento del texto o una toma de conciencia del mismo. La hermenéutica en este sentido es un re-conducir la palabra a la escritura, un esfuerzo por llevar el sentido a sus fronteras o complicidades con la fuerza. La hermenéutica que nos ofrece Ricoeur en su debate con Freud es una búsqueda de las raíces desiderantes de la palabra. Este enraizamiento de la palabra en el deseo y no lo contrario podría explicar por qué la hermenéutica resulta sospechosa desde el discurso logocéntrico. El logocentrismo acusa a la hermenéutica de relativista y, en efecto, la hermenéutica hace relativo el sentido al texto. Esta reconducción del sentido a un texto trae como consecuencia poner en tela de juicio el carácter de absoluto que se le suele conferir al sentido. El sentido al ser referido a la fuerza de donde emerge deja de ser trascendente con respecto al texto.

Alguien podría opinar que estas consideraciones le conceden demasiada importancia al texto y que su tratamiento dentro de una filosofía del lenguaje quedaría confinado a una región particular que de ninguna manera la abarca toda. Y que además, aunque así fuera, la filosofía del lenguaje no es sino una parcela de una filosofía general. Sin embargo, este

---

[50] Martin Heidegger. El ser y el tiempo, 3a ed., trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 186 y ss.
[51] Friedrich Nietzsche. La genealogía de la moral, 2a reimpresión, trad. A. Sánchez Pascual, México, Alianza Editorial, 1991, ("El libro de bolsillo"), p. 51 y ss.
[52] Jacques Derrida. Márgenes de la filosofía, la ed. española, Madrid, Cátedra, 1989.

punto de vista es el que queda tambaleante cuando se reconduce el sentido, a través del texto, a la fuerza, cuando se vincula la palabra con el deseo. Valorar y sopesar las categorías ricoeurianas, fuerza y sentido, palabra y deseo, relacionadas con la hermenéutica puede llevarnos demasiado lejos, tanto como invertir planteamientos filosóficos tradicionales que su-ponen la primacía del logos sobre el pathos.

¿Por qué un filósofo, como lo es Ricoeur, se aproxima a los escritos freudianos? Dicha aproximación se inscribe en su propio proyecto filosófico. El tema que viene trabajando Ricoeur tiempo atrás es el de la voluntad y éste lo ha llevado inevitablemente, ya que de voluntad humana se trata, al de lo involuntario y al del mal. "Hacemos lo que no queremos y dejamos de hacer lo que queremos",[53] parafraseo a San Pablo. El mal, piensa Ricoeur, es la resultante de la desproporción humana. El sujeto está escindido estructural o constitucionalmente, hay en él una desproporción entre la finitud y la culpabilidad, por una parte, y aquello a lo que apunta el deseo, por otra. Las expresiones del deseo contra-vienen la supuesta claridad e inmediatez que tradicionalmente se le ha atribuido a la razón. El deseo se manifiesta no a través de un lenguaje equívoco o unívoco, sino por medio de un lenguaje multívoco o polisémico.[54] Como sostiene el propio Ricoeur, el hombre del deseo avanza enmascarado.[55] Es en una región del doble o múltiple sentido donde habrá que leer los designios del deseo humano. Para que el filósofo penetre en estos laberintos de las ex-presiones simbólicas del deseo (el símbolo se da en esa región del lenguaje del doble o múltiple sentido), tiene que pedir la ayuda de uno de los "maestros de la sospecha",[56] como él los denomina: Sigmund Freud. Esto no significa que los otros sean dejados de lado, me refiero a Karl Marx y a Friederich Nietzsche, sino que, de acuerdo con Ricoeur, convergen en Freud de alguna manera.[57] Que esto efectivamente sea así, puede ser discutible, mas no es mi propósito abordar por lo pronto este particular. El hecho es que el filósofo le pide al analista, que se ha ocupado largamente de las realizaciones alucinatorias del deseo, es decir, de los sueños, que lo conduzca entre ellas para ir en pos del origen del sentido, que ya no más habrá de asentarse para él en la engañosa luminosidad de la conciencia.

Paul Ricoeur no es el primer filósofo que se aproxima a Freud. Cuando escribió De l'interprétation le precedían en este acercamiento su maestro Roland Dalbiez y otros filósofos como Herbert Marcuse, Philip Rieff y J.-C. Flugel.[58] A este respecto escribe Ricoeur lo siguiente en el prefacio de su libro:

> Lo que me importa es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud...
> Mi trabajo se distingue del de Roland Dalbiez en un punto esencial: no creo que se pueda confinar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre, es lo menos humano; mi empresa ha nacido de la convicción inversa: si el psicoanálisis entre en con-flicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye de fure una

---

[53] Rom. 7, 15
[54] Manuel Maceiras. "La antropología hermenéutica de P. Ricoeur", en Antropologías del siglo XX, dirigido por Juan de Sahagún Lucas, Salamanca, Ed. Sígueme, 1979, pp. 125 y ss.
[55] Paul Ricoeur. Freud: una interpretación de la cultura, 5a ed., trad. A. Suárez, México, Siglo XXI, 1985, p. 10.
[56] Ibidem, p. 32.
[57] Ibidem, p. 5.6
[58] Aquí en México, Oswaldo Robles ya había escrito su Freud a distancia, la ed., México, Editorial Jus, 1955.

interpretación de la cultura. En esto estoy de acuerdo con los otros autores ci-tados. Pero me distingo, no obstante, de ellos por la naturaleza de mi preocupación filosófica.[59]

Esta preocupación de Ricoeur se traduce en un problema: la consistencia del discurso freudiano. Problema que divide en tres: primero, un problema epistemológico, "¿qué cosa es interpretar en psicoanálisis y cómo la interpretación de los signos humanos se articula con la explicación económica que pretende alcanzar la raíz del deseo?", segundo, un problema reflexivo, "¿qué nueva comprensión de sí procede de esta interpretación y que 'sí' viene a comprenderse en esta forma?" y, tercero, un problema dialéctico: "¿es la interpretación freudiana de la cultura excluyente de cualquier otra?" Triple cuestionamiento que le permite a nuestro filósofo anudar con un problema que había dejado pendiente al final de su Simbólica del mal, "el problema de las relaciones entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta".[60]

Para llevar a cabo la solución de una problemática de esta monta, Ricoeur debe separar la "lectura" de Freud de la "interpretación filosófica" que elabora a partir de la primera, de tal forma que la hace independiente de la segunda. Esta separación se traduce en una división tripartita de su obra: el libro primero se ocupa de la "Problemática", el segundo de la "Analítica", es decir, de la lectura propiamente dicha de los escritos de Freud, y el tercero, de la "dialéctica". El primero y el tercer libros corresponden a la interpretación. De l'interprétation es pues, un ejercicio hermenéutica en toda la línea, en el que se puede aprender esta disciplina de un maestro escrupuloso y casi exhaustivo que pue-de producir envidias entre los analistas. Se toma el trabajo de permanecer en su lectura en contacto estrecho con los textos e, incluso, traduce todos los textos que cita. Tal vez ésta sea la única manera de no dejarse seducir por el sentido. He dicho hace un momento que Ricoeur es un maestro casi exhaustivo y en este casi que limita su exhaustividad pierde de vista, sin embargo, como lo haré ver más tarde, si no los escritos freudianos, sí, en cambio, otra "escritura", una "escritura" de otra índole.

Abre la "problemática" haciendo notar que hay un terreno en el que coinciden todas las indagaciones filosóficas contemporáneas: el lenguaje. Diversas corrientes se empeñan en la búsqueda de una gran filosofía del lenguaje que pueda abarcar las múltiples funciones del significar humano y sus recíprocas relaciones. Hay una viva conciencia de la dislocación del discurso humano y un anhelo por remembrarlo, aunque quizás esto sea ya imposible. La maldición que ha caído sobre Babel es irremediable. Pero si una gran filosofía del lenguaje se torna improbable, al menos cabe "explorar algunas articulaciones clave entre disciplinas vinculadas con el lenguaje". Aquí se edifica De l'interprétation. En ella, Ricoeur reconoce, por una parte, al psicoanalista como una parte comprometida en el debate sobre el lenguaje y, por otra, la pertenencia del psicoanálisis a nuestro tiempo merced a la obra escrita de Freud. Esto significa que tanto el prime-ro como el segundo están metidos en algo más que en clínica. La obra de Freud está dirigida a los especialistas y a los legos, no es propiedad exclusiva de "iglesia" alguna. Y si bien los primeros no adolecen de la "práctica" que ilumina los textos, sí, en cambio, corren el peligro de ocultar con ella una parte que Ricoeur se empeña en rescatar, su pertenencia al debate sobre el lenguaje, en cuanto esta obra es una interpretación de la cultura.

---

[59] Paul Ricoeur, op. Cit., p. 2
[60] Idem.

> Una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de re-velar su designio más vasto, que fue no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral. Es por esta razón por la que el psicoanálisis pertenece a la cultura moderna, interpretando la cultura es como la modifica, dándole un instrumento de reflexión es como la marca en forma perdurable.[61]

Esta inserción del psicoanálisis en la cultura que subraya Ricoeur me ha llevado a pensar que es posible practicarlo e incluso formar psicoanalistas de una manera distinta de como se ha ve-nido haciendo ordinariamente en nuestro país. Salvo algunas excepciones, como la experiencia originaria del Círculo y las escuelas lacanianas, sólo se reconoce el acceso a la praxis psicoanalítica desde la formación médica, psiquiátrica y psicológica.

Pero ¿por qué no pensar en una praxis desde disciplinas tales como la filosofía, la historia o las letras? ¿Acaso Freud no propone esto mismo en varias partes de su obra, particularmente en ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?[62] Un intento de esta naturaleza me parece urgente en nuestro país a propósito del malestar en nuestra cultura. A la "cura" de este "malestar", creo que se aplica el psicoanálisis de Freud a través de la palabra. La pa-labra nos aprisiona y nos enferma, pero también, si es reconducida a su fuente, puede liberarnos y aliviarnos, al menos en parte. En el espacio analítico en el que el paciente habla y el analista escucha, no únicamente se opera un trabajo por medio del cual se verbalizan pensamientos y afectos adheridos a ellos, sino también se lleva a cabo un evento de cultura, si es que comenzamos a dejar de fetichizarla y la comenzamos a ver como la necesaria defensa contra la impetuosidad de las fuerzas que desde adentro nos rebasan.

El proyecto freudiano —dice Ricoeur— va alternativamente de la investigación a la teoría de la cultura, lo cual muestra su amplitud. La preocupación por la cultura no se da sólo en la última parte de la obra freudiana (1927-1939), se halla desde la Interpretación de los sueños de 1900 y es paralela a los grandes textos doctrinales escritos entre 1913 y 1923.

> En realidad, hay que remontarse más atrás para captar la articulación de la teoría de la cultura con la del sueño y de la neurosis; es en La interpretación de los sueños de 1900 donde se esboza la aproximación con la mitología y la literatura. Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, que al Edipo de Sófocles y al Hamlet de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño, he aquí lo que proponía la Traumdeutung desde 1900.[63]

Pero Ricoeur es todavía más terminante en cuanto a la involucración del psicoanálisis en el debate sobre el lenguaje. No es sólo por su interpretación de la cultura como dicha involucración se da, sino además y sobre todo, porque hace del sueño su objeto de investigación y porque lo erige en modelo "de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo humano". En el sueño se articulan deseo y lenguaje o deseo y palabra, fuerza y sentido.

---

[61] Ibidem, p. 8.
[62] Sigmund Freud, op. cit., vol. 20, p. 165.
[63] Paul Ricoeur, op. cit., p. 9.

> ...no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo, de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro sentido; de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje:[64]

En esta cita se muestran los alcances, pero también los límites de la lectura ricoeuriana de Freud. El análisis "se mueve de un sentido a otro sentido" dice Ricoeur, lo cual es cierto si se trata del análisis como escrito freudiano que se lee y se interpreta, pero no del análisis como praxis en el sentido de un trabajo que se distingue de la psicología y de la fenomenología. Ricoeur nos lleva al texto, a la escritura en relación con la phoné y con la con-ciencia, en su interpretación hermenéutica, pero el psicoanálisis como práctica debe conducir a una "escritura" sui generis que no queda dentro de la clausura logofonocéntrica, como sostiene Derrida en "Freud y la escena de la escritura", debe intentar el arribo hasta ese espacio de represión, en el que "lo que representa una fuerza, en la forma de la escritura —interna y esencial a la palabra—, ha sido contenido fuera de la palabra".[65] Al comienzo de esta reflexión, indiqué que Ricoeur al abordar la obra escrita de Freud en su calidad de filósofo no nos lleva a "saber" de psicoanálisis en el sentido vivencial de la palabra, pero sí nos deja en el dintel de la deconstrucción. Con este reconocimiento de los límites de la hermenéutica ricoeuriana no quiero de ninguna manera ser ingrato a lo que me ha dado la lectura de su valiosa De l'interprétation, simplemente quiero ser fiel a esa lectura en cuanto a su propuesta de reconducir el sentido a su fuente desiderante o energética. Lo que ocurre es que entre el sentido y la fuerza media esa "escritura" psíquica que acabo de mencionar. Que Ricoeur permanezca atrapado en la clausura logocéntrica no es ningún baldón, como él mismo lo reconoce ni es analista ni se ha analizado, pues el propio discurso freudiano, como lo señala Derrida, presenta complicidades metafísicas y positivistas.[66] Tal vez se me podrá objetar: ¿qué ventajas teóricas presenta esa "escritura" que escapa a la palabra? Quizá ninguna, tal vez pudiera ser únicamente una embarazosa complicación innecesaria; no obstante, quisiera dejar provocativamente estas ideas: esa "escritura" que en el texto freudiano se expresa como "huellas mnémicas" tiene que ver con la "cura" analítica, por lo menos en cierta fase de su desarrollo por Freud, y con el reconocimiento que tuvo que admitir de su fracaso en cuanto al uso de la interpretación. Fracaso que nos lleva a diferenciar al psicoanálisis de Freud, tanto el del Proyecto de 1895 y la Carta 52 de 1896, como el de Más allá del principio del placer de 1920, no sólo de la fenomenología y de la psicología —diferencia que apunta el propio Ricoeur—, sino también de la hermenéutica.

Ricoeur encuentra la articulación del deseo con la palabra, de la fuerza con el sentido en el sueño, pero el sueño supone un escenario, la escritura como huella, y esto es lo que se le escapa a nuestro filósofo. En su "Analítica", nos hace leer en Freud las dificultades de un "discurso mixto", que pasa de una energética a una hermenéutica, nos lleva desde el Proyecto de 1895 hasta el capítulo VII de la Traumdeutung, pero después de varias

---

[64] Idem.

[65] Jacques Derrida. La escritura y la diferencia", la ed., trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 272.

[66] Ibidem, p. 274.

lecturas noté que no se refiere a la Carta 52.[67] ¿Qué importancia pudiera tener la omisión de un fragmento de la Correspondencia Freud-Fliess? Pues, como ocurre en psicoanálisis, los fragmentos cuentan y cuentan mucho. Ricoeur admite en Freud lo que po-dríamos llamar en términos derridianos, una metáfora energética —reconocida en el Proyecto, por ejemplo— e incluso una metáfora óptica —la del capítulo VII de la Traumdeutung—, pero pierde de vista la "metáfora de la escritura" de la carta mencionada.

No obstante, es preciso reconocer en este gran filósofo y hermeneuta la forma en que aborda el problema del sujeto[68] en el libro que ahora nos ha ocupado, pues recientemente ha publicado otro sobre este tema en particular.[69] Me refiero concretamente al capítulo III del segundo libro, donde trata la pulsión y la representación en las obras de Metapsicología freudiana. En lo personal, desde mis primeras aproximaciones al Proyecto de una psicología para neurólogos de 1895, me llamó la atención que Freud no tratara en este texto de un sujeto o de un objeto específicos, concretamente "el ser humano" o "el individuo humano". Comienza esa obra diciendo que va a tratar de neuronas y de Q o cantidades de energía que circulan entre ellas.[70] Esto desconcierta porque podría más bien tratarse de un escrito acerca de neurología, pero no de psicología y mucho menos de psicología filosófica o antropología filosófica. Varios parágrafos después del inicio comienza Freud a hablar de una especie de yo, a propósito de la necesaria reserva de energía para la "acción específica", pero nunca de un sujeto como esperaría hallarlo algún lector tradicional o humanista. En ese sentido, Ricoeur al estar analizan-do el concepto de "pulsión" freudiano, subraya que éste es el referente del discurso metapsicológico, por ejemplo cuando trata del masoquismo y de la melancolía, y no a un sujeto al que se oponen objetos al modo fenomenológico. Es más, declara abierta-mente que la epoché freudiana es una reducción de la conciencia y por ende una antifenomenología. La pulsión (Trieb) tiene una fuente (Quelle), el cuerpo, y una meta o fin (Ziel), la descarga y nada más. Objetos y sujeto son una especie de "diferencias" (en sentido derridiano), de dilaciones o demoras de la inevitable descarga. Esta primacía de la pulsión, que Ricoeur lee en Freud, lo acerca al punto de vista nietzscheano, que ve en el sujeto y en la separación entre sujeto y hacer del sujeto un efecto que la seducción del lenguaje nos impone de continuo. Y precisamente esta lectura ricoeuriana lo aleja de ciertas concepciones humanistas o yoistas que suelen darse en el seno del propio psicoanálisis. Ricoeur, pese a sus omisiones, es un buen lector y un gran maestro de lectura, procura no incurrir demasiado en la desmentida de lo que pudiera parecerle inconveniente o desagradable.

---

[67] Sigmund Freud. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess", en Obras completas, vol. 1, pp. 211 y ss.

[68] Paul Ricoeur, op. cit., pp. 107 y ss.

[69] Paul Ricoeur. One self as another, tr. Kathleen Blamey, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

[70] Siginund Freud. "Proyecto de psicología", en op. cit., vol. 1, pp. 323 y ss.

ENREDADERAS INVISIBLES (1)
Andrés Ortiz-Osés

La presente colección de aforismos forma parte de un trabajo más extenso que el Dr. Ortiz-Osés ha escrito para Intersticios, y que será publicado en tres entregas sucesivas. Su contenido constituye el testimonio de un pensamiento a contracorriente de las verdades universales sostenidas por el neopositivismo racionalista, dominante en los círculos intelectuales modernos. Sin embargo, no para postular el sinsentido sino para revalorarlo. En su último libro, Metafísica del sentido, Andrés Ortiz-Osés realiza una transvaloración de la metafísica clásica del Ser en una post-metafísica clásica del Sentido. El Ser se interpreta como Sentido y el Sentido como relación de Implicación (Axiología), cuyo relato o correlato se encuentra —dice— en el lenjuage simbólico. Es este lenguaje, precisamente, el que da sentido a su intento aforístico. Aforismo, del griego 'acpoptcniós (de 'alzó, de y topi.o.), limitar), sentencia breve y doctrinal que a través de una escritura exploratoria nos invita a pensar de otro modo. El profesor Andrés Ortiz-Osés estudió en Roma y en Insbruck, donde se doctoró en hermenéutica. Actualmente es catedrático de filosofía en la Universidad de Deusto-Bilbao. Entre sus obras podemos citar: Comunicación y experiencia; Símbolos, mitos y arquetipos; Mitología cultural; Las claves de nuestra cultura; Jung y Antropología simbólica vasca.

* Pensamos distinto públicamente y privadamente: pues una cosa es el consenso y otra el consentimiento.

* El sufrimiento y la muerte han inspirado tanta o más densidad polifónica que la alegría y el amor. Pero frecuentemente la alegría se ha expresado doloridamente (como en Aranjuez de nuestro Rodrigo) y el dolor alegremente (como en el Requiem de M. Haydn).

* Dice Rubert de Ventós que es necesaria una política sin verdad. Pero también una verdad sin política.

• El misterio de tantos retratos de caballeros europeos con la mano en el pecho se desvanece cuando se piensa que en realidad la tienen en la cartera.

* El desequilibrio que aporta una belleza salvaje nos reequilibra.

• Según M. Eliade, hacer el ridículo forma parte de la auténtica sinceridad y profundidad.

• El amor es como la soledad: al principio llena, pero luego abruma.

• He divisado lo divino —decía alguien que había entrevisto la región boscosa de la mujer: el bosque pintado por el Bosco.

• Supermán en silla de ruedas: el hombre ante sí mismo.

• Con el comunismo, China pasó de la Edad Media imperial a la Antigüedad tardía.

• El que sufre el amor tiene razón o, al menos, sentido: tal me parece la divisa cristiana, según la cual es mejor amar que ser amado. Lo cual funda una ética más difusiva que infusiva un ethos abierto y asuntivo (implicativo).

• Cuando se es joven, aún no entienden ciertas cosas: y cuan-do se es mayor, ya no se entienden.

• No hay nada nuevo bajo el sol —salvo la luna nueva—.

• Dios como atractor del universo: y el diablo como su repulsor.

• Tiera que vas a los mares (D. Alonso).

• No saltar sobre la propia sombra: asumirla.

• Al héroe le gusta que le (ad)miren. Pero a los antiheroicos no nos gusta que nos miren: nos gusta poder mirar (sin ser mirados).

* Yo me libero de lo negativo implicándolo: liberación por religación (=redención).
* Orgiasmo.
* Los aforismos —afluentes que van a dar a la ría de la mar.
* La mili sirve para amilanarnos.
* Me gusta la miel del bosque de color oscuro y sabor opaco.
* El lucimiento personal conlleva un oscurecimiento impersonal: pues toda luz necesita las tinieblas para brillar.
* No elegimos las rayas de la palma de la mano.
* Tenebridad del alma: funebridad del espíritu atrapado.
* Aprender a expresarse en la escritura: para su inscripción en la noosfera o esfera del ser espiritual.
* No acomplejarse: siendo complejo.
* Antropología es el estudio del hombre incluyendo a la mujer (B. Malinowski).
* Según Astarloa, los vascos procederían de boskoak: habitantes del bosque.
* Al principio no entendemos la realidad: y cuando ya la entendemos, nos desentendemos.
* Hago cuidado del alma: cura de almas.
* El amor humano sólo dura un eón humano.
* Hoy ya sólo trabajan entre nosotros los que no tienen suficiente inspiración como para dejar de trabajar.
* Dejación del ser: flotación del ente.
* Compadecedor: compadecido.
* La belleza que se esfuma en el aire, ¿dónde recalará?
* Dos etapas en mi filosofía antropológica: en la primera —hermenéutica— se realiza la comprensión o síntesis, en la segunda —aforística— el análisis y aplicación (amplificación).
* La pereza obsolescente del adolescente.
* Yo no dejo escritos, dejo inscripciones: rastros para que otros los rastreen.
* Mulier sine qua non, sed cum qua etiam: La mujer sin la cual no, pero con la cual también la realidad per-dura.
* La aforística como alcahuatería cultural (heurística).
* En su obra Los dioses de la prehistoria, J. Maringer estudia el universo de la caza en el paleolítico, así como las ofrendas de animales hembras en el mesolítico a una presunta divinidad que habitaba en los lagos. En el neolítico destaca el culto a la Diosa Madre en el este europeo, mientras que en el oeste europeo subraya el culto a los muertos en las construcciones de dólmenes, menhires, crómlechs y estelas funerarias. Finalmente, el cruce entre la divinidad celeste y la terrestre se evidenciaría en la Cueva de los Letreros (Almería), en la que se pinta al dios solar (con cuernos) pero cual demonio de la fecundidad (con falo y hoz).
* Sabía lo que no se solía: teología.
* El hombre no sólo necesita la trascendencia: es trascendencia y, por tanto, religión implícita.
* Los media ofrecen el lucimiento diario: el cual no resiste a la noche y su crítica oscura.
* Airearme: para no airarme.
• Descartes acabó muriendo del frío cogito: en Suecia.
• Pongo en la dificultad de la escritura la dificultad de la vida.

• Lo idal no es lo eidético-abstracto sino lo arquetípico-imaginal: lo metafísico-moral o axiológico. Así pues, no la idea de verdad sino la incitación del sentido.

• El aforismo —un pensamiento insular.

• La vida no sería schopenhaurianamente para vivirla sino para desvivirla.

• A menudo los mandarines aplauden a gente tontona que no hace sombra ni provoca envidia.

• El amiguismo español: mafioso.

• Uno va encajando las oquedades que produce el combate del vivir hasta quedar cóncavo o combado.

• He tenido que pararme de estudiar para que los inestudiosos del país puedan alcanzarme.

• ¿Nacionalismo como fascionalismo?

* Necesitamos a quienes nos necesitan (R. Gary).

* Me necesito a mí mismo.

* Los aforismos como ocurrencias: acontecimientos interiores.

• No amargarse la vida: ya es bastante amarga. Pero tampoco engañarse: ya es bastante engañosa.

• Encima acabas luchando con los seres queridos: por su amor inquerido o inqueriente.

• ¿Y por qué la vida debería tener sentido para ser vivida? El sentido de la vida es vivirla.

• Algún día me necesitaréis: y yo tampoco estaré.

• No, no puede ser que todo sea tan falsario: dejar una grieta abierta para que pueda pasar la gracia humano-divina.

• Busco en los aforismos agarraderos simbólicos donde colgar el alma. O los aforismos como percheros del espíritu.

• El club de los poetas muertos: el filme narra la represión del padre puritano sobre el hijo (que acaba muriendo), pero la culpa recae oficialmente en el tío materno (el profesor libre). Todo poeta es un vivo que muere y resucita de entre los vivos.

• Comparte Savater la alegría de Descartes: su visión de la vida desde el ángulo más aceptable. Pero comparte sobre todo la posición cartesiana de no navegar en contra del viento (público). Se trata de una alegre ilustración acomodada a nuestros tiempos, cuya divisa es "amar la vida sin temer la muerte" (Descartes). Pero me temo que es poco filosófico amar la vida sin temer la muerte, ya que para existir así no hay que pensar mucho (y aún menos pensar la existencia). Yo prefiero una visión más romántico-trágica que, aun tratando de positivar lo negativo de la vida, no acabe en tontera: para ello es mejor temer la vida y amar la muerte —único modo fino de acabar amando lo mortuorio en la vida y lo mortificativo en los aledaños de la muerte. Lo que más aprecio en Descartes es su visión prehermenéutica de que nuestra actitud ante la vida influye en la vida: cuyo sentido entonces depende del que le otorgue el cogito universal de cada uno.

• Me voy al fin del mundo: el mar de Larrabasterra (finisterra).

• El deseo de expresarme y decirme: para vaciarme y poder guardar silencio.

• (Misereor super turbas). Jesús tuvo compasión de las turbas: pero la turba no se turbó ante su conturbación final.

• Goya ha pintado en su Aquelarre la desdiferenciación de las brujas en torno al negro demonio: la dilusión del hombre y su regesión a la masa informe o materia prima —un símbolo de la Gran Madre arcaica.

• La música otra vez, de ola en ola: A música outra vez, de vaga en vaga (E. Andrade).

• ¿Proviene el desengaño del desamor o procede el desamor del desengaño? ¿Nos desilusionamos por falta de amor o nos falla el amor porque nos desilusionamos? ¿Fracasa la vida porque fracasamos los vivos o fracasan los vivientes porque fracasa la vida?

• Los aforismos expresan los accidentes de la sustancia del mundo, así pues, los reversos del ser y lo sobreseído por nuestra razón vigente.

• (Al amigo (i)luso). No acaban de morir: tan difíciles los amigos. (E. Andrade. Oficio de paciencia)

• Freudianamente el psicoanálisis es el hilo de Ariadna que ayuda al hombre a salir del laberinto del inconsciente a la conciencia: jungianamente es la urdimbre que posibilita a la conciencia humana implicar el inconsciente.

• Tomar la vida con (su) karma .

• Probarlo todo: sometiéndolo a prueba.

• La libertad santa o ungida: pero no uncida.

• Concierto de pájaros: sin director y en directo.

• Hacer las cosas con calor, pero no acaloradamente.

• Buscar el Oriente en Occidente.

• Nuestra belicosa revolución incivil nos "liberó" de las imágenes religiosas: preciosas.

• Solidum petit in prefundis: Lo sólido se dirige a lo profundo (Lema Univ. Aarhus).

* En su polémica obra Clérigos, E. Drewermann propugna una forma integral de vivir que signifique "un final de la desgarradura". Por desgracia, el final de la desgarradura sólo se da al final: en la muerte.

* Cristo en el desierto habita entre los animales y los ángeles: fortalecimiento del yo o conciencia entre el ello (inconsciente) y la supraconciencia (superego).

* En el estadio oral accedemos al tener, en el anal al poder, y en el genital al ser bajo la forma del saber del otro/otra.

* Modales antes que morales.

* Ser inteligente: para poder vivir como un tonto.

* Moderno en los medios, clásico en los fines.

* Me maravilla haber sobrevivido: de hecho no he sobrevivido —soy un espectro de mí mismo.

* Dios y la mujer: el azul infinito y el verdor del mar.

* De mi propia familia sólo he quedado yo: solo.

* Corto de luces y largo de sombras.

* Las personas suelen ser majas: el personal siniestro.

* Wu wei: no violentar: coimplicar.

* He salido contento de una conferencia.

* Algunos medios han logrado desvelar ciertas tramas sucias: pero lo han hecho suciamente.

* Pensar globalmente, sentir localmente.

* La eucaristía como comunión: implicación.

II. ANALES

EL MITO,
LAS PALABRAS Y LA MUERTE[71]

Piero Gorza*

En San Andrés Larrainzar, o Sakarnch'en de los Pobres, el ritmo vertiginoso y cruel de ¡a modernidad arrastra de manera traumática y despiadada los ejes de orientación cultural del universo indígena. A partir de un trabajo riguroso de observación antropológica, el autor se acerca, con una sensibilidad poco frecuente en el científico moderno, al registro de esta crisis de identidad individual y colectiva, que implica también la de su lenguaje, la del hombre con la naturaleza y los dioses.

"Los cuentos que nosotros contamos son verdad,
de la que fueron testigos nuestros antepasados en los días antiguos"
Manuel Arias Solom

Leyendo los antiguos cuentos

Los mitos y los cuentos que ahora encontramos en el área tzotzil, y también en San Andrés Larrainzar, nos hablan de una cosmogonía que hunde sus raíces en los antiguos textos de los mayas. Es un fresco que no se conservó en su totalidad, se quedaron sólo elementos, narraciones que las generaciones actualizaron con nuevos relatos y renovaron según las modificaciones de lo imaginario, siempre histórico. Se cambiaron los personajes, se modificaron reales recorridos del pasado,[72] se amarraron elementos de las tradiciones nativa y católica. La violencia y el desprecio de los vencedores de siempre obtuvieron como respuesta una resistencia tenaz de los nativos para cuidar la vieja sabiduría bajo nuevos trajes. Mario, Humberto Ruz habla, y con razón, de persistencia de una manera de vivir, de interpretar el mundo, que se manifiesta con preponderancia en lo cotidiano.[73]

---

*Universidad de Milán, Italia

[71] El autor agradece a don Carlos Pérez Sánchez sus consejos y correcciones al presente trabajo.

[72] Es interesante el ejemplo de don Erasto Urbina, un ladino que operó en las décadas de los años treinta: ocupó cargos importantes como dirigente del Departamento. de Acción Social, Cultural y Protección Indígena; fundó en 1936 el Sindicato de Trabajadores Indígenas; se convirtió en 1950 en alcalde de San Cristóbal de Las Casas. En sus funciones defendió los derechos indígenas y luchó para la aplicación de la Ley de la Constitución de 1917, llamada "Ley del 6 de enero", que garantizaba la libertad y los derechos de los sirvientes y peones contratados. La figura de ese personaje entró en el imaginario indígena corno héroe de la revolución mexicana y protagonista de aventuras fantásticas al lado de San Cristóbal, en acontecimientos retrotraídos a la primera creación. (G.H. Gossen. Los chamulas en el mundo del sol, México, Instituto Nacional Indigenista, 1989, pp 307-309). Para profundizar el problema, vid A. López Austin. Los mitos del tlacuache, México, Alianza editorial, 1990, cap. 24 ("El mito en el tiempo de la historia), cap. 25 ("La historia en el tiempo del mito"), pp. 411-477.

[73] M. d. C. León, MIT. Ruz, G. J. Alejos. Del katün al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 85-139 y 191-239.

A pesar de sus matrices, la tradición continúa transformándose.[74] Así los mitos como fuentes orales ofrecen informaciones ya sea sobre el relato antiguo corno hecho obstinado, que la costumbre y el ritual quieren inmutable, o sobre las interpretaciones, que no pueden huir al tiempo. El azar de los cursos históricos, el universo simbólico, las antiguas cosmogonías, el eterno presente de los vivos parecen atados como hilos de una telaraña en cuyo interior la singularidad interpreta lo existente. No extraña que, muchas veces, también las mismas autoridades reciten palabras de las cuales no conocen el significado e interrogadas a propósito o lo actualizan o responden que es la tradición. De la misma manera, los actores que fomentan el cambio y los que a él se oponen tienen que construir sus proyectos en un espacio cultural heredado.

La necesidad de un orden para vivir y entender se suma al hecho de que los mitos son algo vivo. En su estudio sobre géneros de comportamiento verbal, Gary Gossen afirma que hay una libertad en las narraciones míticas, en el sentido que cada persona puede añadir particularidades, evidenciar aspectos nuevos,, pero tiene que adecuarse al estilo que las palabras antiguas prescriben.[75] Entonces los cambios maduran al interior de dinámicas comunicativas ya sea diacrónicas ya sea sincrónicas. No hay una mitología completa que se configure corno cosmogonia, sino cuentos y relatos que hablan de las huellas de un dibujo que se pierde en los tiempos.

> Las cosmovisiones no son sistemas perfectos, afortunadamente. Tienen contradicciones, lagunas excepciones, absurdos, duplicidades, parches. No son, afortunadamente, iguales en todos los miembros de la sociedad... La cultura –dice Baynes— es más bien una herramienta que una acumulación estática de tesoros. Es algo que los hombres hacen y utilizan, y que siguen utilizando hasta desgastarla.[76]

Hoy, en San Andrés Larraínzar, o Sakamch'en de los pobres, los procesos de cambio están mudando de manera traumática la tradición y, por supuesto, los indicadores de orientación. No se trata sólo de una ampliación de los horizontes geográficos, sino de los paisajes culturales que anticipan y permiten la colocación de nuevas tierras y poblados más allá de las fronteras antes imaginadas. En este nuevo imaginario, en el cual existen paisajes como los Estados Unidos, la Alemania y el Japón, también los indígenas alfabetizados permanecen atados a una visión sagrada del mundo. Se trata de paisajes mentales radicados en una experiencia, racional, de siglos. Aunque los nuevos conocimientos niegan viejas evidencias sobre la realidad del centro, parece imprescindible estar en el centro de un espacio que ordena alrededor de los limites del nosotros. No es distinto de lo que pasa en los otros rincones del mundo.

Los mitos indígenas de creación del cosmos y del hombre y los de fundación del pueblo permiten individuar momentos significativos y de frontera, en donde las identidades

---

[74] La palabra "tradición" tiene diferentes significados según quien la utiliza: 1) en San Andrés hay un grupo organizado que se autodefine "tradicionalista".. Esta asociación tiene un planteamiento político-religioso conservador. 2) Sin embargo, podernos pensar en este concepto como memoria vivida, hecho obstinado, sentido común. 3) Los antropólogos usaron esta palabra en relación con los diferentes enfoques metodológicos. En el presente trabajo, hacernos referencias al enfoque-del punto 2. Para profundizar esta temática, vid. A. López Austin, op. cit. pp. 43-55, 107-119 y 217-233.

[75] G. Gossen, op. cit. pp, 78-83 y 185-204.

[76] K. Baynes. Arte y sociedad, Barcelona, Editorial Blume, 1976, p. 159, citado en A. L& pez Austin, op. cit. p. 231.

individuales y colectivas están en peligro, y necesitan de actos públicos y privados capaces de fortalecer la cohesión del grupo y asegurar orientación individual. Ofrecen indicaciones sobre el nombre y la naturaleza, el origen de los dioses. Además, sugieren relaciones entre el otro tiempo y el otro espacio, los originarios, mediante los cuales tomó forma, en un proceso de creación-destrucción, el hábitat humano. La existencia del cuento cosmogónico es antecedente necesario a los mitos de fundación del pueblo y premisa a la historia de la comunidad. La narración sobre el santo patrono, héroe y hermano del sol, apóstol y ancestro, que en el final de su viaje identifica el lugar donde se instala el grupo indígena, repite la aventura originaria. Allí se establecen las reglas entre los hombres verdaderos y su tierra, entre ellos, y los que viven más allá de las fronteras "sagradas" del municipio. Se asigna nombre al territorio y se establece el pacto fundamental entre los habitantes. Estos relatos dibujan redes comunicativas que permiten a los legítimos vivir en armonía. En el camino se evidencian los modelos de comprensión de la experiencia y se da razón de la vida y de la muerte, de la comunicación entre los antepasados y los presentes. El papel de la memoria se plantea como conexión entre palabras y muerte. A partir de los mitos, aunque no sola-mente, se pueden formular hipótesis sobre las fronteras inestables, los "no lugares", que con aproximación llamamos "identidad". Los hombres construyen imágenes del mundo en que viven, y no de un mundo cualquiera, incluso cuando imaginan otro mundo, en su fantasía, lo hacen a partir de la experiencia que su existencia les da".[77]

Es interesante la afirmación de Gossen cuando dice que en lo cotidiano ya están presentes los elementos del cuento de los orígenes. Los niños en sus juegos, la gente en su lenguaje frívolo, las personas alrededor de una mesa, un "chamán" en su curación, una autoridad en sus rituales, repiten los mismos conceptos. Lo sagrado es una afirmación ideal, cuyas categorías atan a la sociedad en todos los niveles. Al revés, se podría igualmente decir que la gramática de lo cotidiano invade toda la esfera de lo sagrado. Por lo tanto, el mito se podría leer corno una sintaxis del vivir que se transforma en carne de la gente, y en lugar donde se juegan las pasiones y los temores colectivos.

Encontramos hoy el antiguo afán de poner fronteras al territorio y al tiempo, de fiar piedras miliares, también móviles. Sin estas no se podría vivir, sin éstas no se podría comunicar.

Los mitos de creación del mundo y del hombre

Hoy en San Andrés casi sólo los viejos recuerdan los relatos sobre la creación del mundo y del hombre, pero el antiguo dibujo parece tener raíces profundas en la manera de ver el mundo. En las siguientes páginas queremos delinear un cuadro aproximativo del pensamiento cosmológico de los sanandreseros, utilizando los fragmentos ofrecidos por la literatura antropológica y comparándolos con los relatos de algunos otros pueblos de Los Altos.

El antiguo mito afirma que en el principio la tierra era completamente plana y no había sol, sino una luz muy débil.[78] En otra versión, Vaxakrnen, el todo poderoso, el sostenedor de los pilares del mundo, de sí mismo trajo las piedras para amacizar el suelo.

---

[77] M. L. Cardoso, La construcción de conocimientos. Cuestiones de teoría y método, México, Ed, Era, 1977, p. 71.

[78] W. R. Holland. Medicina maya en los altos de Chiapas, México, Instituto nacional Indigenista, 1989, pp. 71-73.

"Nuestro padre Vaxakmen es el que formó el valle y los cerros, es el dueño de las cuevas, él creó la tierra".[79]

Tres creaciones escandieron las etapas del cosmos, épocas imperfectas a las cuales siguieron catástrofes que revolvieron el espacio y destruyeron a los hombres. En la primera creación, las personas estaban hechas de tierra y no sabían morir. Por eso, los dioses enviaron un diluvio que atropelló a los vivos. Toda la tierra se inundó y entonces la gente subió al cerro de Lazbilton. Allí levantaron un muro hasta la mitad del cielo. Fue un rayo a destruirlo y, ahora, permanecen sólo algunas ruinas, piedras amontonadas. Se salvaron únicamente los sacerdotes, que se transformaron en monos aulladores y monos arañas y se refugiaron en los arboles más altos. Se formó entonces otro mundo con nuevos poblados. Pero, tampoco esos hombres sabían morir y volvían a la vida después de tres días. El castigo divino se concretó en una lluvia caliente que tardó noches y días. Muchos se escondieron inútilmente en las cuevas, bajo las piedras. Como testimonios de la antigua tragedia todavía ahora se encuentran huesos en Sakameh'en y Chanalum.[80]

Hay dos guiones que narran la creación de los hombres actuales. El primero relata que un fugitivo de la gran lluvia caliente buscó cobijo en una cueva, donde estaba una perra. Cuando el hombre salió para trabajar el animal cocinó tortillas y pozo'. A su regreso, el joven se quedó sorprendido y, finalmente, se casó con la perra, procreando nuestros antepasados. También en San Pedro Chenalhó se cuenta la historia de una mujer, Eva, que pecó con un perro, y según el color del perro nacieron niños blancos y obscuros.[81] El segundo relato tiene como protagonista a Cristo, hijo de la Virgen y de Dios, nuestro padre, que creó tres parejas ladinas ricas y alfabetizadas y, después, tres parejas indígenas pobres, para servir y hacer los trabajos pesados.[82]

Las historias de Jesús recorren toda el área tzotzil y se estructuran con modalidades análogas a la formación del sentido común: remiten a una operación —para decirlo con

---

[79] Pascual Ruiz, en M. Hidalgo Pérez. Tradición oral de San Andrés Larraínzar: algunas costumbres y relatos tzotzil, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado: Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas, 1985, pp. 76-78. Véase también H. López Hernández, y M. Hernández Gámez. Vaxahmen y la fun dación de Aro:when, en (varios autores) Cuentos y relatos indígenas, 2-3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 219.

[80] Pascual Ruiz, en M. Hidalgo Pérez, op. cit., pp. 76-78. Agustín Díaz Díaz, en (varios autores) Cuentos y relatos indígenas, 2-3, México, Universidad Nacional Autónoma de Mëxico, p. 219. También J. L. Pérez Chacón, Antigua palabra maya. Literatura tzotzil, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado: Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas, 1988, pp. 29-30.

[81] El relato de la unión sexual entre un perro y un humano es uno de los "topoi" de la literatura mítica mesoamericana, que López Austin pone al lado del de los gemelos, del diluvio y de la creación del sol y de la luna, En específico, encontrarnos variantes descritas por Gosen en Chamula, Guiteras Holmes en San Pedro Chenallió e Hidalgo Pérez en Larrainzar, En el primer caso, la unión se verifica porque una mestiza excitada puso baso su falda un perro, pariendo así el primer ladino; en el segundo, es la mujer quien peca con el perro, así corno enseña a pecar a los hombres; en el tercero, es el hombre el que acepta casarse con el animal, tan doméstico y virtuoso, k López Austin, op. cit. , p. 35. I.Gossen, op. cit., p. 385, C, Gnueras Holmes. Los peligros del alma , México, Fondo de Cultura Eco-nómica, 1986, p. 136. M, Hidalgo Pérez, op. cit., pp, 83-85, Redfield y Villa Rojas. Chan Kom: a Maya Village, Chicago, Poenix, 1962, pp F 330-331,

[82] W. R. Holland, op. cit. p. 72.

Levi Strauss—[83] de "bricolage", cuyos elementos se expresan a través de un repertorio de la formación heteróclita. Las matrices judeo-cristiana y la autóctona se confunden en las neblinas de la multiplicidad de las voces. Lo sagrado o lo profano, los momentos cruciales del mito o los "relatos subordinados" emergen en el interior de un mismo esquema con fisionomías diferentes semen los parajes, el tiempo, el contexto en el cual se habla, el humor del narrador. Este es el nuevo ámbito en el cual se desarrolla el mito de creación del sol y de la luna.

El Cristo, nacido en un establo de ovejas de San Juan Chamula, creció en tres días y, desde su juventud, empezó a hacer milagros, creando árboles, flores y muchos de los vegetales y frutos que se encuentran en las tierras altas y bajas de Chiapas. Un día -cuenta Holland- el Hombre-Dios, paseando por las monta-ñas, vio a un campesino trabajando. De repente, lo ayudó cortan-do con extraordinaria velocidad las plantas leñosas y, después, invitado a su Casa, no comió nada, subrayando dos veces su ori-gen ultraterreno. El campesino, dudoso de tener enfrente un demonio o un dios, junto con otros judíos capturó a Jesús y a la Virgen para matarlos. Cristo pidió morir arriba de una cruz y, cuando fue construida, la llevó a la iglesia de Larraínzar. Al me-dio día, ya clavado, "lanzó un papel a la Virgen que se convirtió en un gallo blanco que comenzó a cantar y entonces todos los judíos se murieron.. Cristo bajo de la cruz y a los tres días subió al cielo con la Virgen. Jesucristo se convirtió en, el Sol, la Virgen en la Luna".[84]

Las antiguas historias de Hunbatz y Hunchouén regresan en el mundo tzotzil con los trajes del Jesús-niño, el Kox o, en San Andrés, el cut. La aventura sigue ofreciendo razón de la existencia de los animales, de sus relaciones con los dioses, del trabajo, de las plantas, pero, sobre todo, de cómo el sagrado niño, después del homicidio-sacrificio de los hermanos mayores, y la Virgen se convirtieron en el Sol y la Luna, asegurando realidad a la vida como es, al tiempo y a la muerte.[85] En el cuento registrado por Hidalgo Pérez, es interesante también anotar que el árbol en el que murieron los dos hermanos mayores es el "yaxte", la ceiba, el árbol de la vida, de la comunicación cósmica entre tierra y cielo, donde los niños que mueren sin haber cumplido tres o cuatro años van a mamar al pecho de su tronco. Los antiguos mayas también se referían a este árbol, por el cual los muertos subían hasta el cielo.

Así siguen pensando los tzotziles de San Andrés cuando relatan que éste es el camino de los ancianos, los principales, los chamanes después la muerte.[86]

El tiempo y el espacio de allá

López Austin define el mito como "el texto que relata la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen principio y fundamento— de algo" El mismo concepto se puede aplicar al espacio. La "eivitas mundi y eivitas dei" se construyen por

---

[83] C. Levi-Strauss I/ pensiero seivaggio, Milán, II Saggiátore, 1970, pp. 29-45.
[84] W. R. Holland, op. cit., pp. 75-76,
[85] A. Recinos. Popol Vuh, Turín, Einaudi, 1960. pp. 49-121, C. Gaiteras Holnies, op. cit., pp. 154-156. M. Hidalgo Pérez, op. cit. , pp4 128-133. G. H. Gossen, op. cit. , pp.. 388, 404 y 417-418 (profundización bibliográfica en las notas del texto). Juan Girón Gómez y Marcos Encino Gómez. El sol y la. luna, en (varios autores) Cuentos y relatos indígenas, México› 1989, pp. 35-40 y 54-63.
[86] W. R. Holland, op cit., pp. 83-85

reciprocidad. Podemos tranquilamente constar cómo la geo-grafía del ahora y del aquí puede existir sólo en relación con la que se estableció allá en un tiempo pretérito. Se proyecta un ciudad ideal para construir la terrena, podemos leer un lugar extranjero sólo si ya tenemos las categorías del lugar doméstico, se trata de un movimiento dialéctico que puede calcar las relaciones palabras-fenómenos y mente-mundo. Los griegos acuñaron la palabra "cosmos", que etimológicamente significa "disposición ordenada en la procesión" o "amoblamiento del templo". Sin embargo, la aventura primigenia no se configura corno proceso lineal y pacífico, está escandida por rupturas, traumas, sacrificios que manifiestan un sentimiento de inestabilidad y una violencia originaria anticipadora de la condición humana. "El tiempo originario no es homogéneo". El viaje de la creación de los mitos mesoamericanos —nos enseña López Austin— se articula en tres etapas: 1) la de la existencia intrascendente de los dioses, caracterizada por el ocio divino; 2) la trascendencia divina con la aventura mítica; 3) el tiempo de los hombres que sigue a la muerte de los dioses y a la subida del sol.[87] Es un esquema respetado todavía en los relatos actuales.

La génesis bíblica transmite una imagen prenatal de una tierra informe, vacía y acuática, en la orilla de un abismo de tinieblas. En el Popo l Vuh y en la memoria oral de los Fiches, cagchiqueles, tz'utujiles, mames, cfanjobiales, poptis (jakaltekos), mopanes, efecichis, lakantunes, chicles, tzotziles, tzeltales, tojola-bales, se alternan las descripciones de un "no-tiempo", de un "no-espacio", donde no existía luz, voz, risas, dolor y muerte.[88] Todos los elementos se amalgamaban sin forma. Guiteras Holmes precisa: "No hay creación ex nihilo. Todo lo que es indispensable para la vida ha existido siempre."[89]

Por cierto, la aventura mítica empieza con una ruptura y un acto que unen lo femenino y lo masculino, la noche y la luz, lo alto y lo bajo, llegando a una postura de inestabilidad que marca el vivir de los hombres, encargados de mantener el equilibrio entre todos los elementos. En el quieto extravío de una materia sin identidad se insertó la acción fuerte de los dioses. Los mismos nombres y atributos de los artífices revelan el carácter de los gestos divinos, En San Andrés Larraínzar, Vaxakmen, el dios de las cuatro esquinas y de los pilares del mundo, es responsable de la división del cielo y de la tierra. El dios trajo de su esencia las piedras para formar al mundo. El Chenalhó, el Ojoroxtotil, devorador de jaguares, se comió los animales de la noche, del inframundo, abriendo el camino a la luz y al calor. El conformarse de la realidad, así corno la vemos, parece responder, por oposición al estado precedente, al "princi-pium individuationis". El reconocimiento de la diferencia da origen al proceso generativo. La unión entre las "dos mitades del mundo", lo femenino y lo masculino, involucró todo lo existente corno relación entre elementos naturales, entre humanos, entre estos últimos y animales: asumiendo la forma de unión sexual, traición, atenta-do, corrupción, viaje. En el Popol Vuh, los dos gemelos viajan a Xi-balbá, lugar de los muertos, de la interioridad, de la sangre, un viaje necesario para dar origen a las estirpes de los hombres.[90] El inframundo, las cuevas y el vientre materno todavía regresan en los rituales de pasaje de las parteras y de los curanderos. En estos lugares se juega la vida, se juega la muerte.

---

[87] A. López Austin, op. cit., pp. 62, 68.
[88] J. E. Thompson. Historia y religión de los mayas, México, Siglo XXI, 1970, pp. 397- 10, 446.
[89] C. Guiteras Holmes, op, cit., p. 241.
[90] G. Brotherston. Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecutli, en Cuicuilco, 1, mayo-agosto, 1994, pp. 85-98.

Los dioses crearon tres, o cuatro veces, el mundo destruyéndolo repetidamente por el comportamiento incorrecto de los hombres. De la misma manera aparecieron diferentes soles que padecieron renovadas derrotas por causa de la tierra, de la noche y del frío. La aparición de los contemporáneos fue el resultado del sacrificio-aniquilamiento de los dioses. La exterminación de lo sagrado, esta violencia originaria —como podría decir René Girard-[91] separa el mundo divino, el pasado, de lo que se abre para la humanidad verdadera. Con procedimiento análogo, el 11 castigo de los judíos establece el pacto de hermandad entre los nativos. El surgir del Sol y de la Luna señala el inicio de la edad verdadera, remacha el sistema binario de valores ordenadores del cosmos.[92]

Tiempo de catástrofe, tiempo de redención

"El universo espacial existe, se altera, muere y renace, en cada uno de los soles o edades en función de las actuales presencias de los dioses o rostros del tiempo".[93] Un tiempo cíclico envuelve en sus ruedas las generaciones. Mircea Eliade afirma que "la rebelión contra la irreversibilidad del tiempo ayuda a construir la re-alidadit.[94] Podemos decir que la construcción de un orden cósmico es ante todo un problema de calendario. En este sentido, las consideraciones de López Austin nos ayudan de nuevo en el trabajo de aclaración:

> Los dos principales calendarios mesoamericanos eran los instrumentos indispensables para dar significado a la presencia de los pueblos sobre la tierra. Uno de ellos, que recibía en náhuati el nombre de tonalpohualli, prevenía a los hombres de las in-fluencias que cotidianamente predominaban, en un circulo de 260 días. El otro, xiuhpohualli, era una cuenta de 52 años de 365 días, más uno menor de 5, y en secuencia de los años, auxiliaba el hombre al permitirle prever el destino y guiaba sus actos públicos como una pauta. (...) En otras palabras, la función de los calendarios era doble: por una parte, la conducta ritual que mantenía en su sitio al ser humano; por otra, la defensa contra los malos tiempos o la enseñanza para aprovechar los buenos. El primer aspecto hacía al indígena sumergirse en un tiempo que no era el presente, que no era el real, para dejar que su conducta fuese simplemente cobertura de una acción arquetípica; el segundo, por el contrario, lo hacia enfrentarse a una realidad ya casi hecha —una fuerte influencia— contra la que debía luchar con el acto espontáneo, inteligente, hábil, ágil.[95]

Se vislumbra un desafío en contra de la historia: en San Andrés se conserva viva la memoria del calendario de 18 meses de 20 días. La vieja cuenta maya se inserta en el ciclo actual de las fechas católicas y determina ya el tiempo de la fiesta, ya el tiempo de los trabajos agrícolas. En la monarquía del tiempo, el hombre puede también confiar en jugar el destino.[96] En la filosofía de la historia judeocristiana, después de la salida de Adán y Eva del Paraíso, los acontecimientos siguen, sin regresar a sus orígenes, hasta el Apocalipsis. Al

---

[91] R. Girard. *La violenza e il sacro*, Milán, Adelphi, 1980; y *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milán. Adelphi, 1983.
[92] C. Levi-Strauss. Id pensiero seivaggio, Milán, 11 Saggiatore, 1970, pp, 151-179.
[93] M. León-Portilla. Tiempo y realidad en el pensamiento maya, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, p. 91.
[94] Mircea Eliade. Il mmito dellieterno ritorno, Roma, Borla, p. 158.
[95] A. López Austin. Hombre-Dios, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1.* 1989, pp. 96-97.
[96] Megged Nahum. El universo del Popol Vuh, análisis histórico-psicológico y filosófico del mito quiché, México, Ed. Diana, 1991, p. 338.

lado de la "historia ideal eterna" queda sólo el camino del hombre, dividido entre el sentimiento de la in-seguridad y el deseo de la eternidad. Al revés, los mayas hipotizaron un camino con múltiples creaciones y apocalipsis.

Si bien, cada etapa puede repetirse, no por eso se traduce en un pensamiento tranquilizante y consolador.[97] Así, corno en las primeras creaciones, la incapacidad humana, las amenazas de los judíos y de los monos pueden acabar otra vez con la vida. El indígena de Los Altos tiene que intervenir mediante rezos y ofrendas para prevenir la aniquilación, tanto del Sol como de la Luna, la cual traería consigo la destrucción de los hombres. El arco iris, con su curva colorada, une la tierra con el cielo, trayendo riesgos para la salud y la supervivencia.[98] Los eclipses evocan la victoria del Demonio "sobre las fuerzas del orden" en los "territorios de Nuestro Señor".[99] El riesgo de que la revuelta de la tierra atropelle a los vivos es cotidiano: cuando se construye una casa, una carretera, se corta un árbol, se caza un animal siempre se pide permiso, se pide perdón.[100] El mito hace énfasis en que el hombre vive en la tierra, sin ser dueño de ésta, y en que éste es cargador del tiempo. Él habita la tierra, se nutre de ella, está hecho de maíz. Su tarea como sujeto individual o colectivo se expresa en la conservación del equilibrio precario de un cosmos, que vino a la luz quebrando el ocio divino. "No se puede maltratar ninguna piedra; eso es lo que decían cuando yo fui creciendo".[101]

> "Los rumbos de los colores divorciados de Kinh, sol, día, tiempo, se convertirían en tinieblas de todo sentido. El mundo de los dioses se ausentaría para siempre y la huida de los katúnes marcaría el fin de lo que es real con el retorno a la obscuridad primigenia sin ceibas, ni sol, ni luna, ni estrella grande, sin se-res humanos, ni significaciones algunas posibles".[102]

Los antiguos guerreros abandonaban la pelea contra los conquistadores españoles para cuidar su milpa, su campo: el riesgo era vencer un enfrentamiento y perder el mundo.[103] Los rituales y las fiestas recuerdan los peligros de un mundo sin orden. En los últimos y azarosos días del año —y no podemos no pensar a los huayeb de los mayas yuca ecos y a los Chaikin de los tzotziles—, se celebran las ceremonias de cambio de los cargos. Las nuevas autoridades tienen que guiar a la comunidad en el sostenimiento del tiempo a través del espacio. La lucha entre el principio ordenador y las fuerzas asociales y disgregadoras se actualiza cada año en la teatral fiesta de Carnaval.[104] Nos encontrarnos así dos fechas del calendario que se intercruzan y hablan de una manera de vivir el tiempo.

---

[97] Se puede consultar el interesante ensayo de L. Sejourné: "I maya dioggi", en VV., America indiana, bajo el cuidado de Ruggiero Romano, Turín, Einaudi, 1976, pp. 95-113.
[98] C. Manca. L'ar'e en del (tesis de maestría), París, E.H.E.S.S., 1994
[99] W. R. Holland, op. cit. p. 71; Kazuyasu Ochai. Cuando los santos vienen marchando, San Cristóbal de Las Casas, UNACHY, 1985, pp. 50-51; G. H. Gossen, opE cit., pp. 29-30; Holo-mes C. Gaiteras, op. cit., p. 133, 287-291. A. López Austin. El conejo en la cara de la luna, México, Instituto Nacional Indigenista,, 1994, pp. 69-77. Entrevistas grabadas en San An-drés con Carlos Pérez Sánchez y Andrés Gómez Díaz, septiembre-noviembre de 1994.
[100] E. Z. Vogt. Ofrendas para los dioses, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 328.
[101] Pascual Ruiz, en M. Hidalgo Pérez, op, cit., p. 78.
[102] M. León Portilla, op.cit., p. 91.
[103] M. d. C. León, M. H. Ruz y G. J, Alejos. Op cit. , pp. 85-162.
[104] Elementos de profundización emergen en los siguientes libros: R. Y. Bricker, Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Kazuya-su Ochai, op. cit.

La ciclicidad restituye también una actitud histórica, planteando horizontes de cambio. El mundo así como es, deja vislumbrar momentos apocalípticos, en los cuales la "redención" puede presentarse de nuevo. Parte de la antigua sabiduría maya, que medía el tiempo en katúnes, ciclos regenerativos históricos y cósmicos, siguió en la época colonial hasta nuestros días, en los cuales permanece la esperanza de una nueva edad de rescate indígena.

En el Chilam Balam de Chuniayel, se profetizaba la venida de un nuevo Sol:[105]

> ...finalmente llegaron la destreza y el vigor en el primer año del nuevo kattin. Llego el fin de nueve deidades, debido a la ley del 3 Ahau Katún (que trae en su carga cambio de gobernante y arrasamiento de pueblos). Entonces la confusión de los gobernantes terminará por la ley de este katún. Los de noble linaje volverán a sus propios pueblos, los hombres de linaje y discreción, Sus rostros habían sido derribados y pisoteados por los desenfrenados, desheredados y engendros de rameras que implantaron el poder del espíritu malo. El día que amaneció en 3 Ahau Katún, finalizó el poder de aquéllos de doble rostro, hipócritas ante Dios. Entonces, cuando la ley de katún siga su paso, Dios enviará otro gran diluvio, que pondrá fin al mundo. Jesucristo descenderá después que esto pase, en el Valle de Jehoshafat, junto a Jerusalén, donde nos redimirá con su santa sangre. Descenderá en una nube trayendo el testimonio de que fue obligado a sufrir en la cruz de madera. Llegará con su gran poder y gloria el verdadero Dios, que creó el cielo y la tierra y todas las cosas. Descenderá al mundo para el, bien y el mal de conquistadores y cautivos.[106]

En el Popol Vuh no se dice que el mundo actual terminará por ser destruido, pero hay una interesante alusión por parte de un fraile mercedario, Luis Carrillo de San Vicente, en 1563:

> …Los indios antiguos a punto de morir pasaban sus ídolos a otros y mandaban a los recipientes que los guardaran, honraran y veneraran, porque los que sigan su ley y su costumbre prevalecerán, mientras que los españoles, que eran unos advenedizos, fenecerían, y "cuando estuvieran muertos, esos dioses enviarían un nuevo sol que daría luz a quien lo siguiera, y la gente se repondría en su generación y poseería su tierra en paz y tranquilidad" (Scholes y Aclaras, 1938, documento 46).[107]

Boccara informa cómo los indígenas yucatecos confían en la llegada de una nueva edad, en la cual los hombres se unirán con los ancestral, los gigantes constructores de templos.[108] En Simojo-vel, pueblo limítrofe a Larraínzar, de donde la leyenda afirma que vino el santo patrono, se narra un cuento sobre la ceiba, que fue cortada por los mestizos alrededor de 1870, y que volverá a crecer un día con sus robustas ramas. En esta fecha, los nativos podrán multiplicarse en concordia, libres de la opresión ladina. El tema del quinto

---

[105] "No se perderá esta guerra. porque esta tierra volverá a nacer", en Libro de Chilam Bakan. de Churnayel, trad. Antonio Mediz Boldo, notas de Mercedes de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 170. Véase M. H. Ruz. El rostro sagrado, en M, d. C. León, M. H. Ruz y G. Alejos, , pp. 139-162.

[106] The book of the Chilam Balam of Cumayel, Norman, University uf Okiahoma Press, 1993, pp. 98-107. Véa.se también: M. Montoliu Villar. Cuando los dioses despertaron, Mé-xico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989k ppi 67-77.

[107] J. E. S, Thompson. Op. cit., p 402.

[108] M. Boccara. La religion populaire du mayas, Ponis, Ed, L'Armattan, pp, 79-85.

sol sigue viviendo en los documentos de los indios chiapanecos que piden autonomía, así corno en las palabras de los ponentes del Primer Congreso Indígena.

El 12 de octubre de 1994, García de León escribió un fascinante artículo en el periódico La Jornada:

> si la historia se desarrollara como una sucesión de ciclos de 20 años, tiempo de katunes, como era concebida en la antigua cronosofía de los mayas, estaríamos hoy en la vuelta exacta de un acontecimiento importante que ocurió en Chiapas en un día como hoy hace dos décadas (E1 Primer Congreso indígena), Era el año de 1974 y ocurría a su vez una repetición de los signos del Gran Tiempo, en que la historia tendia a reanudarse con la misma carga después de 260 años (siglo de 13 katdnes): algo que coincidía con el clima posterior a la derrota de la gran rebelión centrada en Cancuc y que estallara en 1712, rebelión que había arrastrado en su torbellino a una treintena de comunidades tzeltales, tzotziles y chales, y que a la vuelta de 260 años anunciaba el fin de la noche".

En 1974, contaba otro acontecimiento importante en Larrainzar: la violenta y definitiva expulsión de los ladinos del municipio.

No parece importante la exactitud geométrica de esa cronología mítico-histórica, si bien es esencial averiguar su permanencia en lo imaginario, porque permite delinear la concepción del tiempo que orienta las expectativas indígenas.[109]

El tiempo lineal de los hombres y de la naturaleza

No hay civilización que haya utilizado únicamente corno patrón temporal un tiempo cíclico o uno lineal. Por un lado la evidencia del movimiento solar y de las temporadas obliga a pensar en una repetición; por otro, el vivir humano, desde el nacimiento hasta la muerte, parece recordarnos la dirección irreversible del tiempo. Una concepción que vea sólo la unicidad de nuestros gestos hace evidente la "pérdida del centro" y deja al hombre débil frente al "horror vacui". La eterna reproposición del mismo borra el concepto de historia. Sin embargo, es creíble que cada sociedad haya dibujado con originalidad su "código maestro" en cuyo interior las dos visiones se complementan. También la catalogación de la rueda de los eventos corno cósmica y de la flecha del tiempo como histórica parece insuficiente.

A continuación recurrimos a algunas anotaciones de Nancy Farriss en una ponencia cuyo titulo hace referencia a la intrigante visión del tiempo maya: Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán.[110] En él se evidencian tres aspectos de la cultura prehispánica que nos pueden ayudar a descubrir algunas raíces de la mentalidad que todavía se manifiesta en los actuales indígenas: 1) La linealidad temporal existía ya que los mayas habían fijado la fecha de comienzo de su calendario en el 3113 antes de Cristo, calculando el repetirse de los eventos cada 374.440 años. Una cuenta larga que permitía a los hombres pensar en el movimiento del universo, de cuyo interior procedía la acción humana. 2) El culto de las estelas es otra

---

[109] Ni Farris. "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cosmico entre los mayas de Yucatán", en La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México SEP-1NAH, 1985, pp, 47-61. A. García de León. Resistencia y utopía,-vol. 2, México, Ed. Era, 1985.

[110] N. Farris op. cit. pp. 46-51.

evidencia del afán de fijar secuencias dinásticas. En efecto, la distribución en el espacio de monumentos de piedra se configura como necesidad de detener el tiempo, de individuar puntos, poner en relieve un nombre arriba de los escalones de los notables ancestros. En algunos centros ceremoniales se levantaban nuevos pisos en las pirámides para ofrecer a los ojos de todos la obra cumulativa de los gobernantes y la contribución del presente. 3) Los mayas no recordaban sucesos históricos consecutivos dentro de un largo plazo: una estrategia que parece coherente a su código maestro.

Si tomamos en cuenta los datos etnográficos sobre los tozotziles, algunos de los cuales han sido desarrollados en estas páginas, logramos individuar elementos de continuidad. La reconstrucción de las etapas de la creación nos ofrece un cuadro de evolucionismo mítico. En los primeros mundos existían hombres imperfectos, judíos, monos, enanos, desde el caos surgía la civilización. Estos seres son los protagonistas de la muerte de Cristo. Las historias del Kox recalcan el modelo de la flecha del tiempo. Jesús es nuestro padre (thot) y la Virgen es nuestra madre (Jme'): las dos palabras indígenas conjugan sin diferenciación el concepto de sol y luna con el de los santos ancestros. Los dioses abren la puerta a la cadena dinástica de las generaciones.

No hay más estatuas, pero la dinámica se repite. La explicación de Holland del cuento sobre el nacimiento de las primeras tres parejas ladinas y de las segundas indígenas se ofrece como espejo de la subordinación de los nativos. Pero, Gossen advierte cómo existe una línea del tiempo en cuyo interior nacieron antes los más asociales y después los verdaderos: antes los ladinos, después los indígenas; antes las mujeres, después los varones. Esta relación se repite en el espacio, en el sentido que encontramos poblados con costumbres "bárbaras" (antropofagia., desorden...), cuando más nos alejamos del centro.[111]

La desaparición de los que nos precedieron llevó a la vida actual y a la justificación del amoblamiento del mundo humana-mente vivible. Sin embargo, la extinción no fue total y muchos de esos ancestros siguen viviendo en el bosque, en el monte, bajo la tierra, en las cuevas, garantizando una continuidad, a veces amenazante. La palabra tzotzil te' remite a la otredad de los antepasados. El territorio es un paisaje sagrado, todo tiene su pro-pia alma: los antiguos, en ese sentido hombres como animales, dioses como seres antropomorfos, se encuentran alrededor del campo de milpa (chom) y de la casa (na), afuera de las fronteras de lo conocido y lo controlado. "Les dieux se confondent avec la foret toute entiére. Ce sont les végéteaux, les vents, les ternes, mais aussi les etoiles, le del, les cometes.[112]

En el espacio se cuida el tiempo. El territorio se ofrece como mapa temporal. La imagen de la ceiba propone una ruptura con la circular dad del tiempo, poniendo en comunicación el cielo con la tierra. Cuando los sanandreseros piensan en el gran árbol de la vida que sostiene las gradas del cielo, indicando las trece para-das horarias del sol arriba de la tierra, subrayan también cómo la vida de los hombres depende del gran astro. Se podría decir el mismo concepto afirmando que el tiempo histórico de los hombres está ontológicame_nte insertado en lo cósmico. Sin embargo, sabemos que la estructura del árbol sagrado es evocativa de lo genealógico y sus ramas se desplazan en un territorio en la forma de los asentamientos. Entre los mayas yucatecos esta idea se asociaba al cordón umbilical, a las venas del cuerpo, a las ramas, a los ríos y a los linajes.[113] Ch'ul Balumil es

---

[111] W. H. Holland, op. cit., p. 73; G. H. Gossen, op. cit., p, 299.
[112] M. Boccara, op. cit., p.95
[113] Ibidem, pp., 133-162.

la tierra sagrada, cuna y ataúd de los humanos, la misma que, en la época colonial, sólo los indígenas sabían dibujar:

> C'est dans le temps que se developpe l'espace et une discontinuité temporelle renvoie á une continuité spaciale… Cette dialectique entre un monde ciclique et un continuum historique me parait étre la grande originalité de la pensée cosmologique des mayas qui leur permet de penser le mythe en terme historique.[114]

Las palabras y la muerte

> L'idea della morte.
> L'angelo della morte, che in certe leggende si chiama Samuele e col quale si racconta che anche Mosé dovesse lottare, é il linguaggio. Esso ci annuncia la morte - che altro fa il linguaggio? Ma proprio quest'annuncio ci rende difficile morire. Da tempo immemorabile, da quando dura la sua storia, l'umanitá é in lotta con l'angelo, per strappargli il segreto che egli si limita ad annunciare. Ma dalle sue mani puerili si puó cavare soltanto quest'annuncio, che, del resto, egli era comunque venuto a portarci. Di questo l'angelo non ha colpa, e sólo chi capisce l'innocenza del linguaggio intende, anche il vero senso dell'annuncio e puo, eventualmente, imperare a morire.[115]

En los mitos de creación se asigna nombre, en el sentido que se da existencia al mundo.[116] Se construye un mapa que tiene al mismo tiempo valor ontológico y normativo. Se distingue, se separa la materia original y, llamándola, se le coloca entre lo viviente. Por primera vez emerge el problema del poder, que se configura corno acción separada, capaz de incidir en los cuerpos y en los espacios. Así se colocan en el mundo a los seres, se designa una escala taxonómica de valores y jerarquías, estableciendo oposiciones y parentescos, supervivencia y desaparición. Sin embargo, no se puede medir el universo si éste ya no tiene un nombre. Parece que los procesos ontogenéticos y filogenéticos se enlazan en un único tejido. Es problemático definir si en el comienzo fue el verbo o el nombre. Pero sabemos que nuestra capacidad de orientación depende de las historias contadas: una sabiduría que la famosa Sherezada tenía clara. Salvó su vida contando historias por mil y una noches. Por extensión, lo que hemos dicho para el poder vale para la cultura, también ella se propone corno mapa que nos permite existir y operar en el mundo, definiendo las redes de las comunicaciones, las fronteras del nosotros y de los otros.

---

[114] Ibidem, pp, 79-85.

[115] La idea de la muerte, // El ángel de la muerte, que en algunas leyendas se llama Samuel y con el. cual se relata que también Moisés tenía que luchar, es el lenguaje. Él nos anuncia la muerte, ¿qué otro hace el lenguaje? Pero en realidad este anuncio nos hace dificil morir. Desde tiempo inmemorial, desde cuando dura su historia, la humanidad está en lucha con el ángel, para arrancarle el secreto que él anuncia. Sin embargo, de sus manos pueriles se puede agarrar sólo este anuncio, que él había venido, de cualquier modo, a llevarnos. De esto el ángel no tiene culpa, y sólo quien comprende la inocencia del lenguaje entiende también el verdadero sentido del anuncio y puede, eventualmente, aprender a morir. G. Agarnben. idea della prosa, Milán, Feltrinelli, 1985, p. 96.

[116] Esta relación entre nombre y existencia encuentra confirmación en la relación entre nombre y alma-destino. "..E1 más importante de los nombres era el primero, el calenda-rio. Designaba no sólo a la persona, sino que era el nombre del ton.alli del ser humano, esto es, su alma destino". Cfr.. A. López Austin. "El conejo...", erg op. cit. pp. 24-27. También en los Altos de Chiapas, el secreto del nombre del nahual es una garantía para la su-pervivencia y la salud. Entrevista a Carlos Pérez Sánchez, septiembre, 1994.

En los mitos hasta aquí analizados encontrarnos dos "insuficiencias" del hombre que causaron su aniquilamiento por parte de los dioses: los primeros no sabían morir o no sabían rezar. Los textos coloniales y la memoria oral de los indígenas actuales parecen coincidir en estas afirmaciones. El Popol Vuh empieza: "Relato de lo que todavía era silencio, vibración, fermentación, vibraba, espasmaba, palpitaba, es decir, cuando el cielo estaba uvio F...1 Esta primera palabra, es la primera expresión, no había ni una gente ni animal...". La coincidencia entre la obra crea-dora de los dioses y las palabras empieza desde las primeras líneas. La culpa de los animales que habitaron el espacio origina-rio fue el no saber agradecer a los dioses y por esta razón "TÚ bestia, en los cauces, en los barrancos dormiréis, tendréis cuatro patas Vosotros sois pájaros. Sobre árboles, sobre los bejucos vi-ahí procrearéis...". También los primeros seres antropomorfos tuvieron la misma suerte, ya que no sabían hablar con los dioses, ya que no tenían memoria. Con estas modalidades se sucedieron ciclos de formación y destrucción de la tierra.[117] En San Andrés encontramos la variante por la cual la culpa fue no saber morir. En San Pedro Chenalltó, los antiguos no podían mantenerse en pie ni rezar.[118] En el pueblo tzeltal de Tenejapa la leyen-da relata:

> Los primeros hombres no tenían vestidos y no sabiendo corrió hacer fuego, sentían frío. No sabían hablar. El creador ordenó a Mam que hiciera una inundación. Dios, en una creación subsiguiente, hizo árboles frutales para que el hombre se alimenta-ra, y tomó el maíz de las hormigas, que lo sacaban del monte. Cuando el hombre empezó a comer, empezó a hablar:[119]

Igualmente en Chamula encontramos relatos sobre las primeras tres creaciones que anticiparon la presente. En ese tiempo lejano nadie sabia hablar, y ésta fue una de las razones de la desaparición de la gente. Posteriormente, cuando la deidad, el Sol, calentó la tierra, el primer idioma fue el castellano y sólo después los habitantes de los municipios aprendieron a vivir pacíficamente en pequeños grupos y empezaron a hablar el batz'i k'op, la lengua verdadera. El marco temporal, que hemos visto antes sobre el comportamietno civil, se propone de nuevo para la difusión de los idiomas. El proceso de civilización pasó a través del aprendizaje de la lengua materna, que se formó en tiempos pos-teriores al castellano. El lenguaje, ahora como en el pasado, es un criterio para distinguir grupos sociales separados, tipos específicos de actitud y conducta entre esos grupos.[120]

Para profundizar el problema, podemos referirnos a uno de los episodios de la aventura del Kox. Cuando el niño sagrado mató a sus hermanos dijo: "Voy a ver a mi padre." "¿Cómo vas a ver a tu padre que hace tanto tiempo murió?", preguntó la mamá. "Solamente, mamacita, que te pido que no vas a llorar cuando veas su persona, mi papá. "Si", dice la Virgen. Y revivió a su padre el Kox. Adelante vino San José. Y cuando lo miró su mari-do, la Virgen empezó a llorar. Y allí desapareció. (Y Manuel, la voz llena de reproche, dice): "Culpa la Virgen que debemos morir. San José iba a entrar por la puerta y desapareció. Preguntó la Virgen si pueden revivir otra vez a su marido, (La) perdonó el Kox. Por dos veces hizo Dios revivir a su papá. Volvió a llorar. Por eso nuestros hijos tienen que morir." Antes sólo se moría tres días y se volvía a la vida. No los enterraban,

---

[117] A. Chávez Y, Pop Vld, México, La Casa Chata, 1979, pp, 1-11.
[118] C. Guiteras Holmes, op. cit., pp. 240-246.
[119] J. S. E. Thompson, op, cit. p. 416.
[120] G. H. Gosen, op, cit., p. 73.

sólo esperaban. Sólo iban a Katibak a pagar su delito, y volvían como antes eran. Por eso la gente que sabe rezar, los que saben soplar regresan el chiulel.[121] Sabemos que el Kox es el alter ego del Sol en el cual se transformará. El nacimiento de la muerte parece relacionado ya sea con el tiempo, ya sea con los humanos. No es casualidad que en las leyendas se alternen las versiones sobre la muerte y el lenguaje como elementos fundadores de la condición humana. Lo que acaeció en tiempos remotos vale todavía hoy. Es siempre Manuel Arias Sojom el que nos ofrece datos interesantes. "Dice mi mamá que ya no hay Totilmell. (Los padres-madres, los dioses-anees-tras, los espíritus sobrenaturales); que los otros que vinieron no sabían la palabra, no sabían aconsejar bien".[122] La incertidumbre de la vida apela al lenguaje. Este último y la muerte parecen unidos desde su fundación del mundo. En efecto, una doble muerte acompaña la aventura de los orígenes: los dioses tienen que sacrificarse para hacer vivir a los hombres; los hombres son destruidos porque no saben morir. Las relaciones aparecen más intrigantes cuando pensamos en los gemelos que bajan a libalbá para triunfar sobre los señores del inframundo. La lucha que es-talla no es entre la vida y la muerte, sino es "un ajuste de cuentas entre abuelos y sus descendientes directos, sus hijos engendrados":[123] un problema de comunicación que involucra la vida y la muerte, la memoria y las generaciones. La madre de los gemelos Ixquich es la hija del cuarto señor de Xibalbá, la cual concibió por medio de la saliva del padre asesinado. Ella, la reina de los muertos, es personaje clave para el nacimiento de la raza hurnana.[124]

En las entrevistas hechas en 1994 a don Pascual Díaz Hernández, a Andrés Gómez Díaz y a Carlos Pérez Sánchez emergen aspectos de la vida actual que subrayan las informaciones aquí descritas.[125] El sistema de cargos se fundaba sobre una progresión de funciones públicas que los sanandreseros podían ocupar en el curso de la vida. Cada cargo está relacionado con un santo y necesita que el oficiante, o su nakanvanej, sepa los rezos oportunos. Se llaman nakanvanej, consejeros rituales, a los que terminan la carrera político-religiosa, pasando por todos los niveles, y se encuentran en la posición de conocer todas las fiestas del año. En ellos se queda la memoria de todos los rezos que garantizan el bienestar de la comunidad. Para decirlo con Borges, cuando uno de ellos muere, se quema una biblioteca.

La memoria oral, los rezos, las palabras, así como la muerte, caracterizan las fronteras de la identidad indígena y se configuran como patrones temporales y espaciales de una manera de vivir, de relacionarse con los antepasados, con el futuro, con las aldeas indígenas cercanas y con las ladinas. No puede extrañarnos mucho que los enviados del rey de España, en los siglos XVII y XVIII, no comprendiesen la razón de la resistencia de los nativos en el aprender el idioma castellano, todavía hoy muchos indígenas continúan, después de 470 años, queriendo su idioma. Un problema de supervivencia.[126]

---

[121] Manuel Arias Sojom, en C. Gaitera s Holmes, op. cit, p. 156.
[122] Ibidem, p. 142.
[123] Brotherslon, op. cit. 35-99.
[124] Ibídem, p. 95.
[125] Entrevistas al maestro don Carlos Pérez Sánchez (San Andrés Larrainzar, 11-12-14 9/ 1994), al Alférez mayor, don Pascual Díaz Hernández (San Andrés Larraínzar, 22/10/1994), y a don Andrés Gómez Díaz (San Andrés. Larrainza.r, 3/1111994).
[126] No compartimos la hipótesis de Henri Favre cuando afirma: "Seria vano buscar detrás de la persistencia de las lenguas indígenas y otros rasgos de la cultura india una voluntad de perseverar en el ser cultural: Esta persistencia no debe nada al Irnisionerismo ni al espíritu de resistencia. Es correlativa al mantenimiento de un estatus de subordinaci6n y de dependencia en el cual la

III. ARTE Y RELIGIÓN



Astrólogo judío (Xilografía, siglo XVI)

---

indianidad constituye de alguna manera la servidumbre. (H. Favre. "¿En qué se han convertido los indios? Las metamorfosis de la identidad india en América Latina", en Cuicuileo, 1, mayo-agosto, 1994, pp. 77-85).. Nos parece una postura unilateral. a la de los antropólogos cuando, al contrario, piensan que cada cambio es una corrupción de un estilo de vida que hunde sus verdaderas raíces en la historia prehispánica. Sin duda, ignorancia y explotación son dos caras de las estrategias de menosprecio y esclavitud. La historia colonial y contemporánea es rica en ejemplos. Pero tenernos que constatar que más de 500 años de tradiciones, también bajo dominio ladino, se articulan como una visión estructurada del mundo, cuya defensa fue y es también una manera de sobrevivir, de conservar una identidad, de pensar el mundo y las relaciones entre los hombres. Finalmente, ahora en Chiapas, encontramos indígenas que reivindican el reconocimiento de relaciones de igualdad y diferencia.

EL GOLEM
Jorge Luis Borges

Si (corno el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
todo el Nilo en la palabra Nilo.

Y, hecho de consonantes y de vocales,
habrá un. terrible Nombre,
que la esencia
cifre de Dios y que la Omnipotencia
guarde en letras y sílabas cabales.

Adán y las estrellas lo supieron
en el Jardín. La herrumbre del pecado
(dicen los cabalistas) lo ha borrado
y las generaciones lo perdieron.

Los artificios y el candor del hombre
no tienen fin. Sabemos que hubo un día
en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre
en las vigilias de la judería.

No a la manera de otras que una vaga
sombra insinúan en la vaga historia,
aún está verde y viva la memoria
de Judá León, que era rabino en Praga.

Sediento de saber lo que Dios sabe,
Judá León se dió a permutaciones
de letras y a complejas variaciones
y al fin pronuncié el Nombre que es la clave,

la Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio,
sobre un muñeco que con torpes manos
labró, para enseñarle a los arcanos
de las Letras, del Tiempo y del Espacio.

El simulacro alzó los soñolientos
párpados y vió formas y colores
que no entendió, perdidos en rumores
y ensayó tenebrosos movimientos.

Gradualmente se vió (como nosotros)
aprisionado en esta red sonora
de Antes, Después, Ayer, Mientras, Ahora

Derecha, Izquierda, Yo, Tú, Aquellos, Otros.

El cabalista que ofició de numen
a la vasta criatura apodó Golem;
estas verdades las refiere Scholem
en un docto lugar de su volumen.)

El rabí le explicaba el universo
Esto es mi pie; esto el tuyo; esto la soga
y logró, al cabo de años, que el perverso
barriera bien o mal la sinagoga.

Tal vez hubo un error en la grafía
o en la articulación del Sacro Nombre;
a pesar de tal alta hechicería,
no aprendió a hablar el aprendiz de hombre.

Sus ojos, menos de hombre que de perro
y harto menos de perro que de cosa,
seguían al rabí por la dudosa
penumbras de las piezas del encierro.

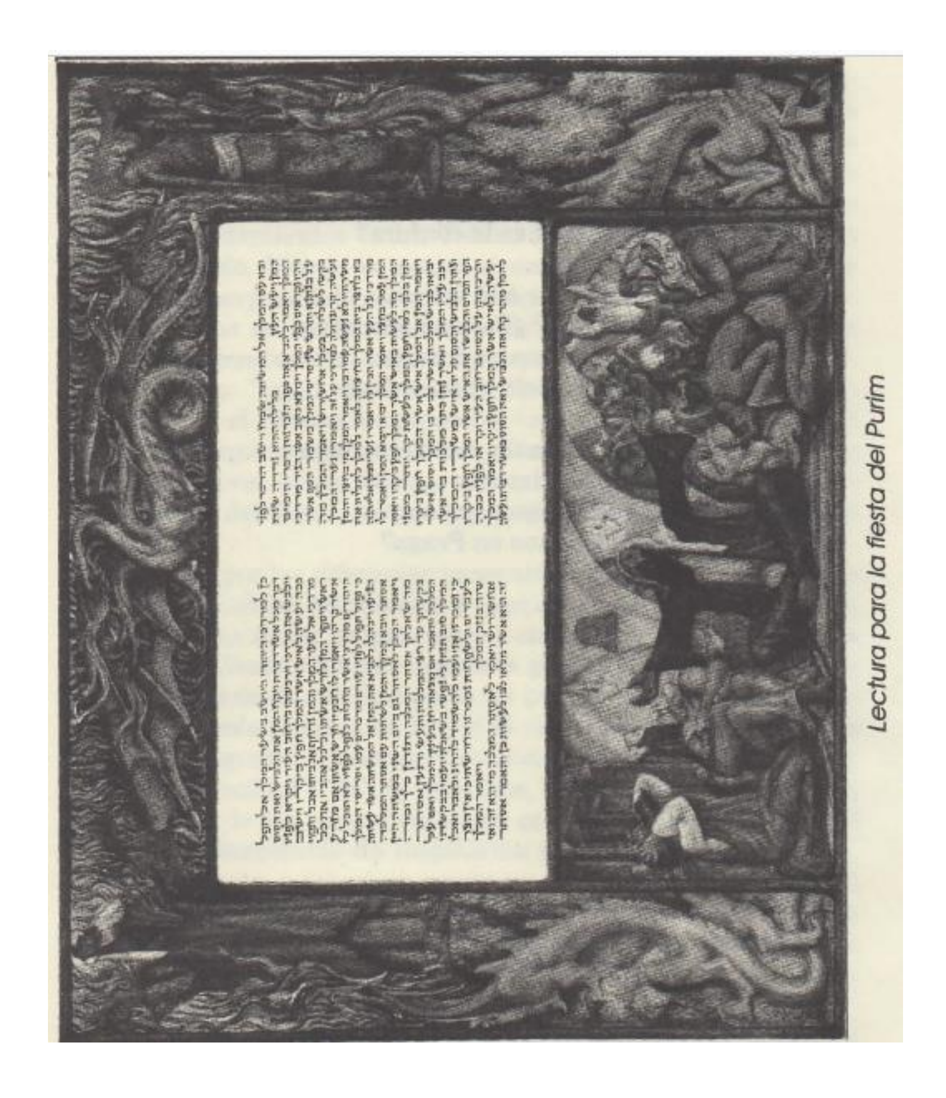
Algo normal y tosco hubo en el Golem,
ya que a su paso el gato del rabino
se escondía (Ese gato no está en Sholem,
pero, a través del tiempo, lo adivino.)

Elevando a su Dios manos filiales,
las devociones de su Dios copiaba
o, estúpido y sonriente, se ahuecaba
en cóncavas zalemas orientales.

El rabí lo miraba con ternura
y con algún humor. ¿Cómo (se dijo)
pude engendrar este penoso hijo
y la inacción dejé, que es la cordura?

¿Por qué di en agregar a la infinita
serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana
madeja que en lo eterno se devana
di otra causa, otro efecto y otra cuita?

En la hora de la angustia y de la luz vaga
en su Golem los ojos detenía.
¿Quién nos dirá las cosas que sentía
Dios, al mirar su rabino en Praga?



LA CÁBALA Y SU LENGUAJE

Susana Ralsky de amer[127]

El presente trabajo introduce al lector en la Cábala y su expresión lingüística. La mística judía, y su larga historia, ejerció durante muchos siglos un poderoso influjo sobre aquellos que aspiraban a sentir profundamente las formas e imágenes tradicionales del judaísmo. Los cabalistas habían intentado penetrar por sí mismos el secreto del mundo, reflejo de los secretos de la vida divina. La Toráh se transfigura en símbolo de la ley universal, y la historia judía en símbolo del gran proceso del mundo.

I. La Cábala y su vínculo con el tronco común judío

En términos generales, la Cábala parece tener todos los ingredientes de una metafísica, ya que se encamina a explicar con un lenguaje poético lleno de simbolismos las cuestiones que van más allá de la existencia meramente física. Su cosmovisión corresponde a un profundo pensamiento místico impregnado de elementos teosóficos; a una doctrina que tiene por objeto la unión con la divinidad y, como tal, abarca aspectos relativos a la

[127] Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

creación del universo, del mundo, del ser humano y su relación con el Creador. El propósito de la Cábala, por consiguiente, es rastrear el origen y desarrollo de las fuerzas que influyen en las pautas del comportamiento humano y moldean el curso de la historia. Debido a ello, intenta dilucidar el sentido y el porqué de la Creación, y, al considerar la finalidad espiritual de ésta, el ser humano, coloca en él los recursos internos necesarios para que pueda, por su propio esfuerzo, hallar las causas de su presencia en el mundo y la capacidad de elegir con responsabilidad sus acciones particulares.[128]

La Cábala conceptualiza, entonces, al universo como una unidad interrelacionada de causas y efectos. Pero, mientras que los efectos, según su opinión, son externos y visibles, las causas, en cambio, sin invisibles e indescifrables mediante una observación directa. Sin embargo, es precisamente la parte misteriosa, la parte invisible la que más interesa a la Cábala y la que, final-mente, pretende revelar siguiendo la lógica tradicional del judaísmo religioso-ortodoxo, o sea, estudiando las estructuras ocultas del lenguaje de la Biblia para explicitar los secretos designios del Creador y de su obra. El pensamiento cabalístico extiende y amplía de esta manera el antiguo estilo interpretativo y exegético judío utilizado a través de los siglos por los estudiosos de la Torah. El lenguaje de las Sagradas Escrituras es considerado por los cabalistas como el reflejo más cercano de la divinidad que sólo puede ser entendida en el plano místico. Solamente así pueden sus conceptos metafísicos manifestarse plenamente. La versatilidad del lenguaje bíblico reside en su capacidad de comunicar un sin fin de contenidos diferentes según la búsqueda de cada persona, por lo que el cabalista tiene en él un material plástico extraordinariamente rico.

Desde los tiempos más remotos, la inquietud respecto de los misterios del más allá está relacionada con el lenguaje. El relato bíblico sobre la construcción de la Torre de Babel ejemplifica el eterno deseo de escalar los cielos para aclarar las incógnitas de la vida y su relación con la divinidad. El fracaso de la empresa, según la alegoría, no se da por la incapacidad de los seres humanos sino por confusión idiomática, lingüística. De modo que un lenguaje que permitiera entenderse el uno con el otro, utilizando toda la riqueza que lleva dentro, podría, por lo menos metafóricamente, hacer realizable hasta un proyecto tan presuntuoso y ambicioso como el de la Torre de Babel, que es inimaginable. La fuerza de las posibilidades en torno al lenguaje está tan arraiga-da en la tradición que no es gratuito el intento del lingüista judeo-polaco Zamenhof (1859-1917) de inventar a principios de este siglo un lenguaje común destinado a toda la humanidad, al que denomina esperanto.

A cientos de años de distancia de la Cábala, el lenguaje, curiosamente, ocupa un lugar preponderante en cualquier tipo de análisis por su carácter polisémico. Apenas en la concepción moderna se reconoce que el lenguaje es, en sí, una fuente inagotable de sentidos diversos que, aparentemente, no son visibles y cuya riqueza debe ser descubierta medianta continuas interpretaciones. Nuestros contemporáneos, pertenecientes a campos tan diversos como Wittgenstein, Borges, Foucault, Eco, Bourdieu y muchos otros igualmente renombrados, toman al lenguaje como factor interminable de posibilidades cuya

[128] Al respecto, Moshe Kohn analiza y compara dos mitos de origen diferente: el de la antigüedad griega: Teogonía de Hesíodo, siglo VIII a. de J.C., y el de la Biblia: Génesis 1,28. En el primero, según el autor, el hombre es víctima de los dioses y de la creación; en el segundo, el hombre es discípulo-socio de Dios y de la Creación. En esta visión, el hombre como discípulo-socio tiene suficiente libertad de decisión para elegir sus acciones y res-ponsabilizarse de ellas. Vid. "Man: Partner in Creation", The Jerusalem Post International Edition (septiembre, 1991).

descomposición y recomposición es absolutamente necesaria para arrojar incalculables hallazgos sobre nuestro paso por la historia.

Como instrumento metodológico, el lenguaje adquirió en nuestro siglo una enorme importancia en todas las disciplinas humanísticas, como la filosofía, el psicoanálisis, la sociología y la antropología. Es interesante observar cómo las ciencias socia-les y humanísticas han integrado la interpretación del lenguaje como un elemento primordial para explicar toda la complejidad de la vida social, desde un instrumento de análisis para el comportamiento del individuo hasta un señalamiento para aclarar las transformaciones conceptuales teoréticas. La vida básica detrás de esta concepción suguiere que la intencionalidad, la subjetividad y la motivación —en el quehacer cotidiano— no pueden ser comprendidas y menos explicadas fuera del lenguaje. La aceptación e importancia del lenguaje propició una nueva revisión de su significado que expandió el interés hacia sus recovecos ocultos. De este modo, todos los intentos interpretativos ligados al deseo de comprender diversos tipos de misterios par-ten necesariamente del lenguaje. Para los cabalistas esto era obvio desde sus principios: a saber, el Sefer Yetzira o Libro della Formazione del siglo II, considerado uno de los primeros libros cabalísticos, es un buen ejemplo de la manera en que los cabalistas aclaran sus interrogantes por medio de una interpretación ingeniosa del lenguaje sagrado, mientras que mitológicamente la autoría de la misma obra se adjudica al patriarca Abraham. De modo que el lenguaje es visto en la tradición como mediación creativa dentro de un proceso inacabado.



Hoja manuscrita, ornamentación letrístico-simbólica

Por consiguiente, los cabalistas de la época medieval entendieron el vigor y la potencialidad del lenguaje que heredaron de sus antepasados. Al adentrarse en el lenguaje bíblico, el cabalista continuaba con un proceder aprobado por la tradición judía para buscar sentidos detrás del ropaje aparente de las palabras del Texto. Con este método no se trata de hacer comprobaciones de veracidad a la luz de la experimentación o verificaciones científicas. La pretensión de establecer varas de medición parece inexistente en la Cábala. El único criterio indiscutiblemente apoyado por la tradición judía es la interpretación según los parámetros de la fe. El estilo de la Cábala, en apariencia flexible y abierto tiene, sin embargo, reglas que implican un cierto seguimiento para encaminar, orientar y ayudar en la tarea exégeta. Imponer demasiadas restricciones hubiese limitado la posibilidad de la dinámica imaginativa a la hora de la interpretación, aunque deshacerse de todas las reglas hubiese abierto una brecha que soca-varía el fundamento ideológico-teocrático y social judío.

El proceder de la Cábala consiste en pasar por una serie de aproximaciones para poder llegar a diferentes etapas de profundidad. El primer paso es la traducción literal de las palabras; el paso siguiente es captar la idea clave apenas aludida en el relato; un paso adicional es tomar las palabras como guías imaginativas para obtener, por asociación con otras, diferentes propuestas o sentidos nuevos; como paso final, se intenta descubrir de un modo más definido, aunque no definitivo, el probable mensaje oculto (secreto) que yace debajo de dichas palabras.[129] De acuerdo con este procedimiento, que no es el único, se reconoce que existen varias etapas diferentes de conocimiento que deben ser buscadas en la eterna interpretación del Texto para adelantar, cada vez, nuevos hallazgos, y así es como se subrayan las infinitas posibilidades existentes dentro del lenguaje textual.[130]

El gran respeto que los cabalistas sienten por el lenguaje bíblico, se debe a su convicción religiosa; cada palabra, incluso cada letra o signo de la Biblia, tiene un determinado significado en relación con la divinidad y la Creación. Descifrar el texto depende, por lo tanto, de la capacidad ingeniosa de los seres humanos. No obstante y a pesar de las creencias místico-religiosas de los cabalistas, al comparar su en-foque de análisis con el método lingüístico moderno, se observa que ambos utilizan un sendero semejante, independientemente de los siglos que los separan. En ambos, el énfasis se dirige, en primer lugar, al significante, o sea, a la lengua, según la terminología de Saussure; ambos relacionan al significante con un significado que tiene la función de vincularlo con el contexto, con la situación del entorno. Ambos conceptos abstractos, significante-significado, van unidos en la concepción de Saussure para poder aportar el sentido que se pretende comunicar. Ninguno por sí sólo puede tener sentido alguno. Por lo tanto, es necesario "oponer" al significante con un otro para poder darle un posible sentido. El significado no preexiste al significante: son el sujeto y la situación en la cual se encuentra insertado los que influyen en la interpretación; es él (sujeto) quien tiene la última palabra y es él quien decide, finalmente, el mensaje que desea comunicar de acuerdo con lo que siente, conoce y cree.

II. El papel del lenguaje en el enfoque de la Cábala frente a la concepción lingüística moderna

Esta forma de análisis parece ser uno de los principios fundamentales de la lingüística contemporánea, a la vez que lo era de la Cábala medieval. Según este proceso, el sentido nunca resulta definitivo en términos absolutos, sino que lleva implícitamente continuas posibilidades de innovación. Es decir, al unirse u oponerse un diferente significado (contexto) al significante (lengua), éste propiciará un nuevo sentido y así sucesivamente con opciones infinitas. Aunque no conocían los principios de la lingüística moderna, los cabalistas los habían intuido. La idea de los diferentes grados de profundidad junto con las eternas obligaciones de interpretación está sostenida en el fundamento de que

[129] Los cuatros pasos se definen como: Peshat, Derash, Remez y Sod. La Cábala propone una relación inicial de cuatro pasos para hallar el primer mensaje. Citado por Saúl Sosnowski en Borges y la Cábala. La búsqueda del Verbo, Buenos Aires, 1986, p. 16.

[130] Según la Cábala, el número 70 equivale a la letra Ayin del alfabeto hebreo e implica simbólicamente la cantidad de interpretaciones susceptibles de las palabras de la Escritura. Vid. Esther Cohen. La palabra inconclusa, Taurus, 1994, p. 62.

cada individuo (sujeto) es diferente del otro; cada intérprete es distinto del anterior porque está vinculado a una situación específica, o sea, a un contexto que hace ver el lenguaje del Texto de una manera diferente. En ello, radica la posibilidad de un número indefinido de versiones, de comentarios y respuestas para enriquecer el conocimiento y la adaptación a situaciones diferentes. La capacidad judía de vivir y sobrevivir bajo culturas y tratos diferentes a través de la historia está precisamente en su habilidad de reinterpretar el Texto de acuerdo con nuevas necesidades.[131]

Algunas críticas en torno a Derrida y a Lacan que no se aplican a la Cábala, señalan que las propuestas de dichos teóricos enfatizan solamente al significante sin su otro, sin el significado. Ambos consideran que el significado preexiste al significante, o sea, ven al significante como pretérito que influye al presente, pero no al presente en sí mismo. Según los críticos, se trata de un análisis incompleto, limitado, debido a que no se integra la cotidianidad en la explicación:

> ..la noción de significante solamente tiene sentido en relación de un significado, así como la noción de símbolo sólo tiene sentido en relación con lo simbolizado. Las leyes de los símbolos (de los significantes) son utilizadas por el significado; son las condiciones (particulares) que le permiten (al significante) ser recibido como portador de sentido; el significante pos sí mismo no puede reemplazasr al significado.[132]

Esta reducción, como se apuntó, no existe en la Cábala; el sujeto que interpreta integra su situación, su realidad concreta, de modo que ambos, sujeto y contexto, están insertados en la interpretación que él efectúa. La posibilidad de innovación en la interpretación se da precisamente porque cada intérprete es diferente del otro y, por ello, puede adjudicar aspectos novedosos que otros no habían visto, ni sentido, ni tampoco podían haberlo expresado del mismo modo. Esta manera de los cabalistas de concebir el Texto subraya que su proceder era más que moderno.

El amplio reconocimiento que se otorga a la Cábala está ligado a la imaginación interpretativa con la que se le asocia. Las nuevas ideas no se generan solamente por deducción científica, sino por imaginaciones artísticamente creativas que, sin duda, los cabalistas fomentaban, al extremo que implicaba la irrupción de la fantasía.

La continua interpretación del Texto que distingue a la Cábala constituye un rasgo que tiene su origen en las propias Sagradas Escrituras.

---

[131] Ejemplo de ello son las responsas rabínicas que indican una disposición para orientar la conducta en momentos demasiado críticos. Durante la segunda guerra mundial, cuando la condición judía en Europa era más que desesperante, las responsas rabínicas tenían la función de mitigar, hasta donde fuera posible, la precaria y peligrosa situación, haciendo ciertos ajustes normativos para poder lidiar adaptativamente con la adversidad del momento. Las responsas no tienen vigencia en condiciones normales.

[132] Vid. Jean Parain-Vial. Análisis estructurales e ideologías estructuralistas, Buenos Ai-res, Amorrortu, 1969, p. 165. Asimismo Maurice Corvez. Los estructuralistas, Foucault, Levi-Strauss, Lacan, Althusser y otros, Buenos Aires, 1972.



Hoja de Hagda, lectura en Pascua, conmemoración de la salida de Egipto

Genéricamente hablando, toda la Torah es el resultado acumulativo de interpretaciones y comentarios transmitidos a través de los siglos e incorporados selectivamente por las autoridades ortodoxas, rabínicas, como ley. Es decir, la llamada tradición oral recibe un estatus similar al de la ley escrita otorgada por Dios a través de la gestión de Moisés, siempre y cuan-do no se aparte de las auténticas pautas y normas religiosas. En este sentido, las aportaciones cabalísticas cumplieron con los requisitos de las demás interpretaciones y comentarios para ser admitidas e incorporadas dentro de los cánones de la Tradición.

III. La Cábala en relación con la historia judía

La Cábala parte de esa visión que engloba tanto a la Torah escrita como a la Torah oral. Ambas son sus fuentes de inspiración y los límites impuestos o permisivos para su exégesis. Al no alejarse de los auténticos parámetros religiosos, al no negar jamás la centralidad de la Torah en la vida judía, el cabalista le dio a su enfoque un grado importante

de legitimidad y aceptación[133] dentro del tronco común religioso. Con ello, se subrayó una vez más un antiquísimo apotegma: que la fe está por encima de todo, aun del conocimiento y de la sabiduría.[134] La fe, según la Cábala, va antes que la posibilidad de observar y de comprender. La atracción que ejerce la Cábala parece residir en el hecho de que sus interpretaciones, reales o surreales, no pretenden ser verificadas. Su sistema metafísico no es comprobable, ni tampoco refutable, lo que le permite mantener una vigencia permanente. Las inquietudes místicas sobre la Creación, así como los impulsos espirituales, son por lo general comunes en la historia de la humanidad y no necesariamente pertenecen a un código exclusivamente judío. Pero el énfasis en la interpretación del Texto y el estudio continuo del acervo acumulado —Biblia, Talmud, Mishna y los demás comentarios— sí forman parte de una vocación particular judía.

Al respecto, es ilustrativa la siguiente leyenda: Moisés, considerado el más grande de los profetas y el único ser humano que pudo hablar con Dios, subió al Monte Sinaí por el Decálogo, que constituye la base del cuerpo legislativo judío, el imperativo de la autoridad, y vio cómo el Eterno estaba terminando de escribir los últimos mandamientos en las Tablas de la Ley. Como tardó más de lo esperado, Moisés se acercó a ver lo que estaba pasando y quedó muy sorprendido al ver al Señor grabando con gran precisión cada una de las letras, cuidando el más mínimo detalle de cada signo, puntuación, espacio y raya. Entonces Moisés le preguntó a Dios: "¿cuál es el sentido de tanta caligrafía, de tanta precisión? Y el Eterno le respondió: "ven conmigo, adelantaré el futuro para que puedas oír cómo de cada uno de estos detalles surgirán nuevas ideas, nuevas visiones que mantendrán la vitalidad eterna del Texto, porque las posibilidades de su lectura son infinitas".[135]

Al pasar por las diferentes generaciones futuras, Moisés pudo oír a varios sabios estudiando y explicando la Torah. A medida que se alejaba de su propio tiempo, sintió más dificultades para entender el Texto. Cuando llegó a la generación de Rabi Akivah y lo vio rodeado de sus discípulos, se percató de que no podía en-tender una sola palabra de lo que él decía. Entonces, miró hacia Dios y le preguntó: "¿acaso se trata del mismo Texto que yo, apenas, voy a recibir?" "Sí", le dijo Dios, "ahora puedes entender la importancia de los signos, cada uno es y será hasta la eternidad una fuente inagotable de inspiración con la que se va a ir ampliando el Texto, a tal grado que tú ya no lo puedes comprender". Pero Moisés volvió a insistir: "¿por qué me escogiste a mí para presentar la Ley, si tienes al gran Rabi Akivah con tantos adelantos ya incorporados dentro del Texto?" Entonces el Eterno respondió: "cada uno es el más indicado para su tiempo".

---

[133] Las diferentes sectas o grupos como los caraítas, que pretendían separarse de la Torah oral y reconocer solamente la Torah escrita, se perdieron para el judaísmo y en el transcurso del tiempo perdieron su propia vitalidad; se estancaron espiritualmente y disminuyeron numéricamente.

[134] Esta idea no contradice el "Naace Venishma", es decir, el compromiso con el cumplimiento de las leyes aun antes de conocer sus restricciones. Así fue como se aceptó el Decálogo sin haber conocido el contenido del mismo. La leyenda cuenta que varios pueblos tuvieron la opción de recibir el Decálogo antes de que éste fuera ofrecido al pueblo judío. Pero todos quisieron conocer sus restricciones antes de comprometerse a cumplirlas, mientras que la respuesta judía fue "Naace Venishma", es decir, "haremos y después oiremos".

[135] El énfasis sobre la textualidad es muy común en la tradición judía. Un famoso dicho rabínico señala respecto de la Torah: "Por más vueltas que le des, hacia arriba o abajo, hacia la derecha o izquierda, todo lo vas a encontrar dentro de la Torah."

La leyenda indica de un modo transparente la base de la concepción tradicional judía. El modo exegético no tiene nada que ver con investigaciones empíricas; su base está, por un lado, en la yuxtaposición dialéctica de elementos contradictorios entre debates internos de sabios, donde se comparan los argumentos, a favor o en contra, que versan sobre un mismo tema. El enfoque hacia la "verdad" se ha centrado desde el inicio en la intrepretación actualizada del lenguaje sagrado para dar cada vez un nuevo sentido al Texto. Esto permite dar respuestas, aunque no con la rapidez que uno quisiera, orientadas a desprender los elementos triviales o superfluos de las parábolas o cuentos, como si se tratara de pelar una nuez o una fruta y librarse de la cáscara y de las Capas externas ya marchitadas. Este procedimiento ampliado imaginativamente por la Cábala le dio prestigio e influencia entre muy diversos estudiosos y también entre escritores seculares que trataron de aprovecharlo junto con los sofisticados juegos de gematria, ternura y notarikón[136] dentro de sus particulares creaciones.

Ahora bien, la elaboración exegética realizada por la Cábala se entrelaza con elementos mágicos, esotéricos, ascéticos que la hacen descender, a veces, a etapas totalmente míticas de pensamiento. Al ser la Cábala una metafísica esencialmente religiosa, adopta varios prerrequisitos que el místico o el iniciado tiene que cumplir. Una de las condiciones es el acatamiento de los 613 preceptos de la Torah; otra es el continuo estudio de la Torah, y una tercera la devoción manifiesta hacia Dios. El cabalista, en su deseo de sentir la divinidad y de reunirse espiritualmente con su Creador, necesita elevarse en forma gradual a esferas superiores que, según su cosmovisión, se pueden lograr mediante el cumplimiento de estas condiciones. Esto exige un comportamiento totalmente ejemplar por parte del iniciado; penitencias, ayunos, purificaciones y una disponibilidad abierta y generosa, tanto para recibir (Ideaba, raíz de la palabra Cábala, significa recibir en hebreo), como para otorgar, repartir hacia afuera la luz del conocimiento y la sabiduría adquirida. La diligencia, el cumplimiento de las condiciones requiere, simultáneamente, de una entrega total y amorosa hacia el Creador. Por ello, aparecen en su visión dos vertientes de pensamiento: por un lado, ingeniosidad para penetrar creativamente en el lenguaje y, por el otro, una inclinación hacia lo mágico que fomenta creencias en señales divin.as para adelantar o controlar determinadas situaciones. Estas prácticas pueden resultar riesgosas si inducen a convicciones aleja-das totalmente de la realidad misma.

---

[136] Las letras del alfabeto hebreo sólo tienen consonantes; las vocales se dan por signos especiales. La combinación de letras con signos ayudó a efectuar cálculos numéricos y búsquedas de rasgos y sentidos diferentes de cada letra y palabra o abreviaturas especia les para interpretarlas de manera diferente.



Emblema de los nombres de Dios en la llave de Salomón. (Manuscrito francés, 1203)

La parte mágica de la Cábala encuentra adeptos especialmente entre individuos y grupos enigmáticos y esotéricos. Generalmente es una parte muy criticada no sólo por sectores seculeutidados que la consideran anacrónica y distante de cualquier procuración "seria", sino también encuentra un rechazo por el lado de la autoridad rabínica. Las prácticas ascéticas, así como la integración de ideas mágicas, teosóficas, ocultas, concernientes a la revelación y redención, hallan posiblemente una de sus explicaciones en los problemas históricos particulares del pueblo judío que se rehusó, por lo menos mentalmente, a aceptar las condiciones adversas de su realidad.[137]

La importancia de la revelación aparece después de la destrucción del segundo Templo en Jerusalén; entonces las Sagradas Escrituras y la fe ocuparon el lugar del culto y del territorio perdido. La Cábala del siglo II (a partir del Sefer Yetzira) se vio obligada a desarrollar una compleja variedad simbólica sobre las expresiones y oraciones de la Biblia. A su vez, la importancia de la redención o salvación no se refiere a un grupo determinado: su consideración es general; en la mira está la salvación de la humanidad. Para ello, se

[137] Robert Alter, en El arte narrativo de la Biblia, considera que la integración de los elementos sobrenaturales de la redención se deben a que los judíos nunca se sintieron total-mente en casa dentro de este mundo, y por ello se rehusaron a adaptarse a los términos recibidos de la realidad.

requiere la intervención del Mesías; so-lamente él puede inaugurar un reino de verdad, de justicia y de misericordia. El ideal consiste en el establecimiento de un paraíso terrenal para la vida humana.

El desarrollo de la parte mágica dentro de la Cábala está relacionado con el deseo de la redención mesiánica y su aparición y desenvolvimiento es posterior a la visión cabalística del medievo. En el siglo XVI, Isaac Lunia, conocido como el Ari (Hakodesh) de Safed, introduce la idea de que la salvación podrá realizarse en dos momentos distintos: ya sea en una situación de perfección absoluta sobre la tierra o bien cuando todos habrán descendido a un abismo de imperfección. La doctrina luñana encontró un terreno fértil por las condiciones difíciles y desesperantes que en-tomes vivían las comunidades judías en Europa, especialmente después de la expulsión de España. Es entonces cuando comienzan a proliferar diversos tipos de cálculos sobre la posible llegada del Mesías; el surgimiento de movimientos mesiánicos fue un desenlace lógico ante la situación adversa. La esperanza de una salvación cercana elevó el espíritu, pero el movimiento redentor tuvo efectos obviamente nocivos, de fracaso, frustración y trauma que la memoria colectiva judía aún no olvida.

Los mitos en relación con los grandes cabalistas como Simon Bar Yojai (siglo TI), Moisés Cordovero (siglo II), Isaac 'Julia (siglo XVI) y otros, que, según ciertas creencias, poseían poderes sobrenaturales por sus profundos conocimientos de la Torah, se difundieron entre algunas sectores del pueblo, quizá por la necesidad de poder depositar las esperanzas en soluciones mágicas. La necesidad de hacerse de poderes extraordinarios o milagrosos, ya sea a través de continuos estudios o de prácticas esotéricas, propició el aumento en diversos tipos de supersticiones. Los movimientos mesiánicos (siglo XVII), se vieron entrampados en morbosidades totalmente contrarias a la lógica de la tradición, que las autoridades ortodoxas de entonces combatían con toda su fuerza.[138] El único movimiento exitoso inspirado en la Cábala que surgió en Europa oriental (siglo MIT) y persiste hasta hoy día, es el Jasidismo, que trató de reunir las dos vertientes de la mismovisión cabalística: la especulación metafísica, con una devoción pietista orientada hacia una ética social.[139]

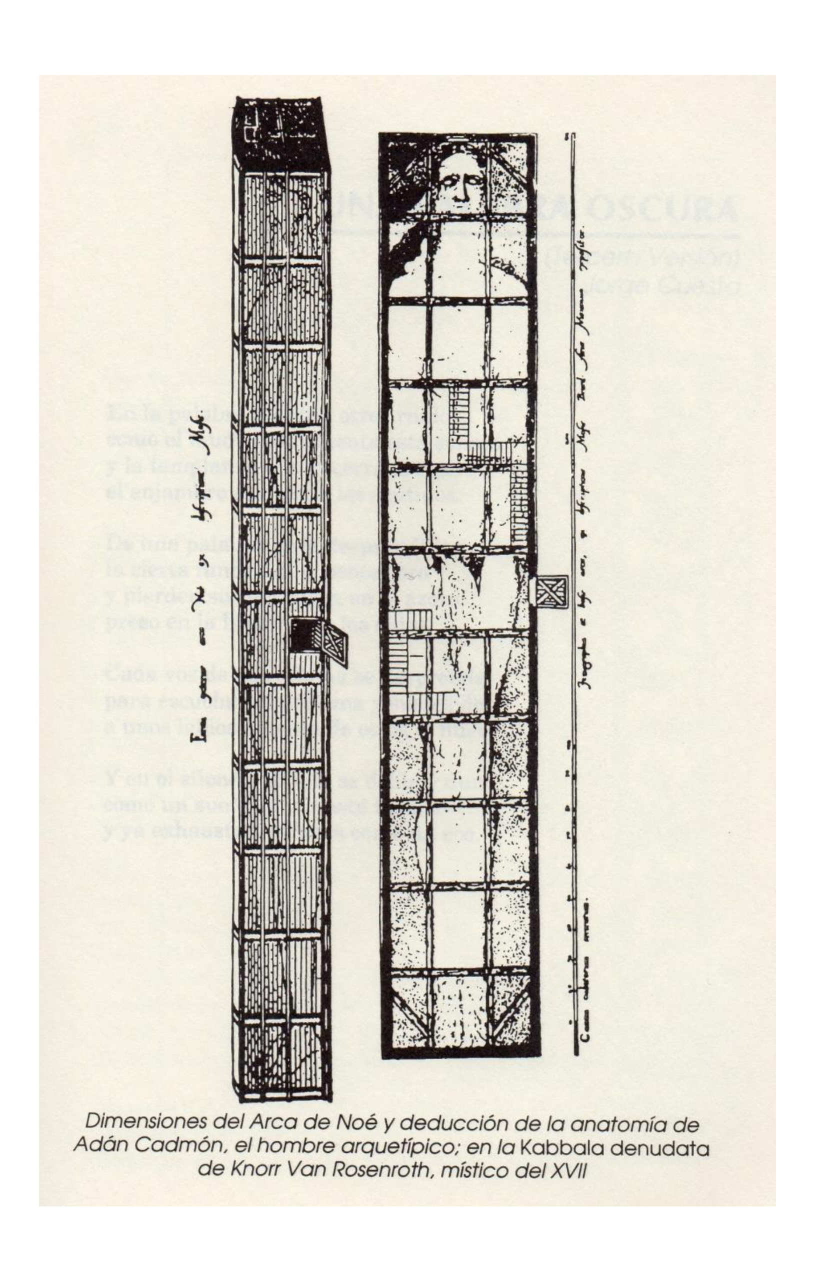
A pesar de que algunas veces la Cábala estimula prácticas que podrían considerarse irracionales, también procura imponer restricciones en torno a ellas. Una leyenda indica claramente el deseo de frenar y de controlar el acceso a ideas que se definen ilícitas o veda-das según la tradición ortodoxa. En el relato de los cuatro sabios que entraron al _Fardes (huerta o naranjal), simbólicamente el jardín del Edén, para poder penetrar en conocimientos misteriosos o proscritos, se halla el mensaje: al pasar por las ideas, tres de ellos, sostiene la leyenda, se desviaron, se perdieron o se lesionaron o quizás se psicotizaron, y solamente el gran Rabi Akivah salió sano, salvo y entero de la "aventura".

---

[138] Shimon Dubnov. WeltGueshijte fun Idishn foil? (Historia universal del pueblo judío), torno VI, Nueva York, 1948,

[139] Este movimiento resaltó la devoción por encima del estudio y, con ello, reivindicó a amplios sectores que se sintieron devaluados al no poder dedicarse, por su situación pre-caria, al estudio de la Torah. El alcance intelectual es el valor más prestigiado y es una de las características más persistentes dentro de la cultura religiosa y secular judía; el único garante del avance social. El éxito del movimiento s debió a que trascendió la obligación del estudio y la su.stituyú por la devoción. El movimiento jasidico propició, en el inido de su aparición, un contrarnovirniento rabínico, el de los Mitnagdim, que trató de negarle legitimidad y autoridad.

El relato advierte la necesidad de establecer limites aun para el conocimiento. El Sefer Ha-Zohar (El libro del Resplandor) sostiene que no todos son suficientemente maduros para lidiar con los misterios divinos. Antes de adentrarse en el estudio, según el Zohar, se requiere cumplir con algunas precondiciones: ser mayor de cuarenta años, ser erudito, dócto en toda la tradición, el Talmud, la Mishna, etcétera; tener una sed insaciable de conocimiento relativo a la divinidad, sin la cual la vida se hace inaguantable y, finalmente, ser casado y varón. La necesidad del estudio como supremo valor no autoriza cualquier tipo de .interpretación ni un comportamiento irresponsable, aunque estudiar implica apertura en el pensar reflexivo que, a su vez, exige de una constante reevaluación del conocimiento poseído, llevando implícitamente a un posible peligro de desviación, desde el punto de vista de los cánones aceptados. Todo conocimiento contiene riesgos, no obstante uno tiene que intentarlo a pesar de los peligros que implica y tratar de salir airado como Rabi Akivah. En ello radica la gran recompensa: salir con la mente entera y sin desviaciones dramáticas.



Dimensiones del Arca de Noé y deducción de la anatomía de Adán Cadmón, el hombre arquetípico; en la Kabbala denudata de Knorr Van Rosenroth, místico del XVII

UNA PALABRA OSCURA
(Tercera Versión)
Jorge Cuesta

En la palabra habitan otros ruidos,
como el mudo instrumento está sonoro
y la templanza que encerró el tesoro
el enjambre sólo es de los sentidos.

De una palabra vaga desprendidos,
la cierta funden al ausente coro
y pierden su conciencia en el azoro
preso en la libertad de los oídos.

Cada voz de ella misma se desprende
para escuchar la próxima y suspende
a unos labios que son de otros el hueco.

Y en el silencio en que se dobla y dura
como un sueño la voz está futura
y ya exhausta y difunta como un eco.



אותיות־אָרנאַמענט פון פ״י 11, 12, לעניננראַד (11 י״ה ?)

Letras judías del siglo II

CAE LA PALABRA
Manuel Lavaniegas

Cae la palabra fulminada en el sonido de su desnudez,
crujiente relámpago en la diana sin blanco,
cae desatando su tañido hueco, largo, ciego,
cae rasgando el delgado pabellón del miedo,
cae la pulida daga, verdoso retoño, desgarrando la simiente.

Crines ardientes devoran el horizonte
trazan gestos silentes vertidos en siniestro lamento,
precipitan al disco de fuego en el abismo del óleo,
hondo compás naranja en su retorno azul
con el manto del agua se desliza la estrella,
triste alegoría del árbol desnudo interpuesta en el friso.

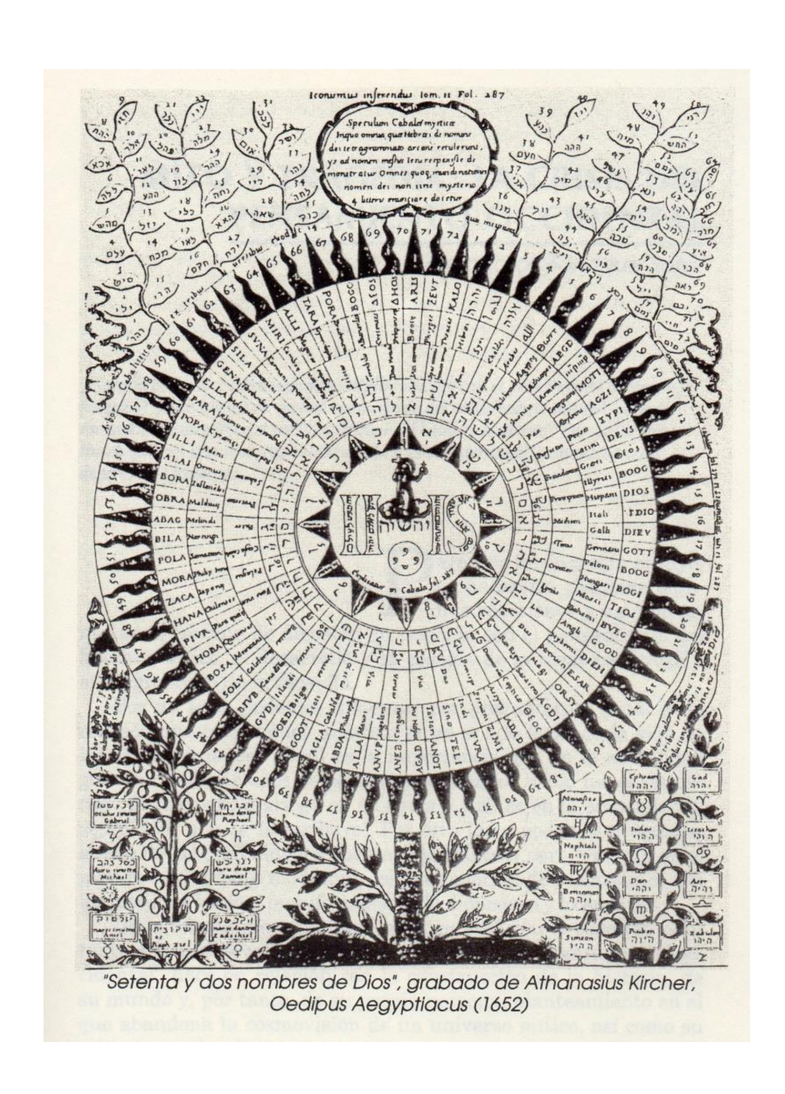
De su pálido ascenso en sollozante blancura
solitaria silueta vibrando en el haz de la luz,
aterida imagen reflejada de una sombra en el espejo,
—brota el intervalo del lecho vacío y la puerta entreabierta-
en lluvia de hojas cae la hermosa muchacha.

Cae la palabra ondulante derramada en su espectro,
—No hay consuelo-
las palmas abiertas
los suaves hombros
los pies despojados atraviesa en la tabla,
arrastrando las cintas, empapados sargazos,
en su barca incorpórea
flota a la deriva por la habitación en penumbras.

Reverberancia plateada en el cauce de un túnel sombrío,
telaraña de muertas palabras,
delicado, escabroso tejido de tensiones y espanto.

Dos cuerpos intactos sus dedos ahogados
en las sillas fijos envueltos de polvo
extraviadas cerrad en el cuarto cerrado
aves invisibles aletean aterradas ensordecen las cosas que abatidas tiemblan.

Cae la palabra florecida para abrir la transparencia
en las mejillas del lago
cae para abrazar la travesía helada del fantasma,
sendero de sombras, en aliento cenizo, anhelante agonía.



"Setenta y dos nombres de Dios", grabado de Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (1652)

MITO Y TRAGEDIA: LA CRISIS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL Alejandro Manrique Soto[140]

¿Guarda el hombre contemporáneo algún vínculo con el pensamiento arcaico y la tragedia? ¿Nos hemos en verdad emancipado del pensamiento mítico? ¿Llena el racionalismo científico *el vado espiritual del hombre moderno? Las siguientes líneas quieren plantear una introducción a estas interrogantes decisivas en el devenir de Occidente.*

Para dar inicio a este ensayo, es necesario plantear algunas cuestiones y así ubicarnos en el terreno de discusión en relación con el pensamiento del hombre mítico, el desarrollo y la esencia de la tragedia griega y el surgimiento de la filosofía.

Por un lado, podemos comenzar por preguntarnos ¿cuál es la relación que estos temas guardan entre si a lo largo de la vida de los seres humanos? ¿Cuál es la importancia que en la actualidad guardan miles de años de pensamiento mítico? ¿Cuál fue el significado de la tragedia griega en su época y cuál es en la actualidad el significado que se le atribuye? Por otro lado, podemos preguntar acerca de las posibilidades que tiene la tragedia para resurgir, en el mundo del "hombre moderno", como una forma de reencuentro con los instintos básicos manifestados en lo clionigaco y lo apolíneo.

De la misma manera llama nuestra atención la cuestión referente a la autoproclamación que el "hombre del pensamiento occidental" hace en relación con la construcción de la historia, de su mundo y, por tanto, de su propia persona, planteamiento en el que abandona la cosmovisión de un universo mítico, así como su relación con los dioses.

Tal como lo plantea Afirma Eliade en su libro El mito del ir eterno retorno, pareciera que el hombre del pensamiento científico ha quedado a la deriva en un mundo que cada día se torna si más terrible y en una situación frente a la cual, el aliciente que la ciencia y el progreso representó en sus inicios ya no cumple con su función y la promésa de un mundo en el cual el sufrimiento, el dolor, la tristeza y la desesperanza no tendrían lugar, es cada vez más inalcanzable.

Esa serie de cuestionamientos nos llevan a reflexionar en torno a la posición del hombre contemporáneo, que se encuentra atrapado en la filosofía frente a las culturas arcaicas, míticas, así como también a la tragedia griega, la que se nos muestra como un momento especial en el desarrollo de la humanidad, momento de transición efímero pero que guarda en su seno la esencia más profunda del ser humano.

En el presente ensayo, trataré de tocar los diversos puntos señalados con la intención de reflexionar y trabajar con el planteamiento de los autores.

La relación que existe entre estos tres momentos en la vida de las sociedades es de diferenciación. El mito, la tragedia y la filosofía, vistos cada uno desde nuestra inevitable perspectiva occidental, guardan en su fondo una esencia de la espiritualidad de los hombres que es distinta en cada una de ellas.

La manifestación del hombre arcaico en el ritual mítico, en el que se encontraba totalmente integrado a la comunidad, respondía a la cosmovisión de una creación en la cual

[140] Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

vivía y desarrollaba la mayor parte de sus actividades, o más bien dicho todas, cluyendo las profanas, como algo que ocurría porque repetía arquetipos surgidos in id lo tempore.

La integración del hombre mítico a su comunidad y la cosmovi-Sión en la que transcurría su vida permitía que él fuera uno con el resto de la creación. La separación de ese hombre o de la comunidad toda del universo existente era imposible o simplemente no se concebía como tal. La posibilidad permanente y segura de un retorno cíclico. a los orígenes, en el que se restablecía la pureza y la energía original, retorno mediante el cual el tiempo profano era detenido y se ingresaba al tiempo sagrado, al tiempo de la creación, hacía que las culturas arcaicas salvaran de esta manera, en su plena integración con el cosmos, el "terror por la historia", o por los períodos profanos en los que la humanidad se alejaba del modelo original.

La representación que del mundo hacían estaba dada por los arquetipos. La repetición permanente de estos era el fundamento y la esencia de sus vidas. Las representaciones, que ahora nosotros denominamos arte, al parecer no lo eran como tal para ellos. El arte, en el sentido moderno de la palabra, no existía en ese en-tonces, no existía la separación entre lo que representaban y su cosmovisión; eran uno con el universo.

¿Por qué muere el mito y da paso a otra forma de pensamiento? Para responder a esta pregunta, es necesario considerar que el pensamiento mítico ha guardado una coexistencia junto con el pensamiento occidental y otras formas de pensamiento hasta nuestros días; pensemos tan sólo en las comunidades arcaicas a las que hace referencia Eliade en su libro Mito y realidad.

Con el nacimiento de la tragedia, el mito sufre un cambio fundamental que lo llevará posteriormente a su fin. Sin embargo, en el paso de las representaciones míticas del universo a la visión trágica, una parte esencial de aquélla pasa a ésta. El ritual del mito, en el que el hombre arcaico hacía conexión Con el tiempo de la creación al detener el tiempo y retomar a los orígenes, se hace presente en la estructura de la tragedia griega original; con el paso del tiempo, la tragedia griega asimismo sufre cambios que terminan por transformarla en otra cosa. El paso del ritual mítico a la tragedia, es decir el nacimiento de la tragedia, tal cual lo expone Friedrich Nietzsche en su obra E/ origen de la tragedia, es un momento de especial importancia en la historia de la humanidad, ya que ahí se da el cambio de una etapa, que dura miles de años como forma de pensamiento de los grupos humanos, a otra nueva en la que se configuran nuevas estructuras de pensamiento, apareciendo el arte y la representación artística.

En la tragedia están presentes dos instintos básicos de la naturaleza del hombre: el dionisíaco y el apolíneo. Estos instintos se encuentran en la estructura de la tragedia y son dos elementos que se juntan de una forma especial y única en la historia. Es por ello que Nietzsche otorga tal importancia a la tragedia.

Pero Nietzsche mismo se pregunta: ¿qué era la tragedia griega en sus inicios? Después de realizar un profundo análisis, llega al conocimiento de que en el comienzo era sólo el coro, especial-mente el coro dionisfaco. Sin embargo, ¿qué importancia o particularidad guarda el hecho de que en el principio la tragedia era sólo el coro dionisíaco y cuál es la esencia de este hecho? Los dos elementos que componen la tragedia, las pulsiones apolineas y dionisíacas no estuvieron presentes desde el inicio. Nietzsche afirma que la esencia del mundo, la realidad de las cosas, está representado antes que nada por el coro dionisíaco, que tiene como característica fundamental el canto, la danza y, antes que éstos, la música. La música es la parte del arte que emana directamente de la esencia de las cosas, que la refleja tal cual es, sin tender entre ella y el oyente el velo de Maya mediante el

cual la realidad se distorsiona y pierde contacto y comunicación directa con el núcleo esencial de la realidad, entrando de esta manera al mundo de las apariencias. Lo terrible de la existencia humana, lo horroroso, el miedo, lo espantosamente real se refleja con nitidez y claridad en la música y los cantos del coro dionisfaco. El dios Dionisio y su corte de sátiros van cantando y danzando la realidad del mundo y no hay posibilidad de tender un velo entre esa representación y el oyente, el mundo es así, la vida confirma con su eterno sufrimiento las voces del coro.

Al inicio, la tragedia era solamente coro; la representación plástica se integró posteriormente. El dios Apolo hizo su aparición y se llegó a una mezcla de singular particularidad, en la que se extiende la posibilidad de que el hombre no se diluya exclusivamente en el coro dionisíaco y tenga la posibilidad de llegar a un punto de equilibrio entre la manifestación de la esencia y la ---"representación estética de una modalidad plástica de la realidad.

La presencia del mundo mítico en la tragedia se hace evidente con los primeros trágicos, Esquilo y Salpiques, quienes aún estaban envueltos en gran medida en la cosmovisión mítica pero con las nuevas características que introduce la tragedia, como es la puesta en escena de la vida, que obliga a la existencia de un nuevo personaje que es el espectador.

El coro es, en el estadio primitivo de la tragedia primera, un autorreflejo del hombre dionisíaco, y el hombre dionisíaco es una representación fiel de la esencia de las cosas. Es posible comparar el ritual del mundo mítico, el ritual de la restauración del tiempo, del retorno a los inicios, de la esencia del mundo vivida por la comunidad en una orgía del fin del mundo, con la parte dionisiaca de la tragedia griega en su momento inicial, es decir, en el sentido de la vinculación y el acercamiento con la esencia misma de las cosas, en el mito, con la repetición de un arquetipo o en el retorno al tiempo mítico y en el mundo trágico, con la representación de la vida como es sin que se tienda el velo de Maya entre el núcleo esencial de las cosas y el hombre.

Se puede decir que durante el período que dura la tragedia griega, ésta se puede dividir en dos partes: la tragedia en su etapa mítica, o con un fuerte contenido mítico, y la tragadia posterior de Euripides, la cual introduce una transformación en la distribución arquitectónica espacial del escenario, un trato diferente de los temas y, sobre todo, la disposición del coro trágico hacia una posición subordinada en relación con la que tenia en la tragedia original. Estos elementos dan la entrada a la otra etapa de la tragedia en la que comienza el dominio de la parte apolínea y en la que lo dionistaco comienza a opacarse para dar cabida a un largo tiempo de dominio de la apariencia sobre la esencia de la realidad. Esta parte se aproxima al nacimiento de la filosofía, al paso de la tragedia a la comedia y al surgimiento del demora al que, en buena medida, se le puede adjudicar el asesinato y la desaparición de la tragedia: Sócrates, el racionalista por excelencia e impulsor de la nueva forma de pensamiento basada en la lógica.

En la tragedia, el nacimiento del espectador le da un nuevo giro a las cosas. El espectador ya no es el hombre que participa directamente en el ritual mítico. La tragedia tampoco es el ritual mítico en el que la comunidad toda participa directamente de él y hace posible la existencia misma del ritual, en una comunión en la que la comunidad y el individuo son uno con la fuerza original y creadora del universo. Sin embargo, hay un elemento que enlaza a estas nuevas partes que tienden a una separación: el coro. El coro funciona en la tragedia griega como el elemento que unifica al espectador con la representación de la realidad, con el mundo de lo Apolíneo y lo hace uno con ella. El coro

de la orquesta enlaza al espectador con la representación trágica, lo hace vivir la tragedia, lo introduce al mundo de la escena y lo integra como parte de ella. Sin embargo, la separación entre estas dos partes también está presente, ya que el espectador también se encuentra en una posición que le permite observar desde otra perspectiva lo que está sucediendo en la escena, ver desde fuera el acontecer trágico, y, a pesar de que se integra de lleno en el desarrollo de la representación, no está encerrado o atrapado en el mundo de la tragedia cual si se tratase de el hombre arcaico en un ritual mítico. De esta manera la importancia y peculiaridad radica en que la parte dionisíaca de la tragedia guarda en sí la representación mítica del universo. Es en el coro dionisfaco donde se encierra la parte del mundo mítico que logra traspasar de una etapa a otra y hacerse presente en una nueva representación del mundo.

En la música se encuentra la esencia del mito trágico. Pero no es cualquier música a la que se hace alusión. Es la música que lleva en sí la esencia de la vida misma, la esencia de lo feo, lo que no es bello, lo disarmónico. Es la disarmonia de la música dionisiaca la que genera ese placer estético que se genera con la disonancia musical, placer que tiene la misma patria que el mito trágico. Tanto el mito trágico como la disonancia musical tienen su matriz común en lo dionisíaco del placer primordial. He aquí el punto de unión que se crea en la etapa del paso del mito a la tragedia.

La tragedia es por tanto un momento especial en la vida de los griegos, es una conjunción de elementos difícil de generarse nuevamente en el tiempo. El mito tiene cabida en la tragedia, el mundo mítico se encuentra en la parte dionisíaca de la tragedia, el hombre como espectador se fusiona nuevamente en el ritual mítico a través del coro dionisfaco.

Llegado a este punto es necesario preguntarnos ¿qué es lo que sucedió con el mito y sus elementos integrantes cuando nace la tragedia? El paso del mundo mítico a la tragedia griega, como ya lo habíamos dicho, es un momento de grandes cambios. La cosmovisión del mundo que perduró durante milenios pasa a ser representada en la sociedad de la tragedia griega como una nueva forma de concebir la vida y el universo.

En la estructura de la tragedia, podemos identificar el inicio de la abstracción, en tanto que el hombre, al asumir el papel de ser espectador, está hasta cierto punto separado del centro de la dinámica de la tragedia. Al convertirse en espectador, ve de lejos la tragedia y como tal puede abstraerse de esa realidad en el momento de ya no ser uno solo con el drama trágico.

Lo anteriormente expuesto nos remite a otro punto: el rompimiento de la visión cosmogónica arcaica del universo, puesto que el hombre ya no está a plenitud con el Uno primordial, sino que observa el desarrollo de la tragedia, es decir, de la vida misma, desde su puesto de espectador.

¿Acaso con el nacimiento de la tragedia se siembra el germen de la ulterior separación del hombre con los dioses, germen que alcanza su desarrollo pleno con el nacimiento del pensamiento racional, es decir, con el surgimiento de la filosofía, momento que además significa también la muerte del mito y de la tragedia? El origen de la separación del hombre y los dioses (arcaicos primero y después en general, hasta llegar a la muerte del dios) puede estar presente en el rompimiento del ritual mítico, en el momento en que el hombre se siento en el puesto del espectador de la tragedia. Pero ahí es sólo el comienzo, el germen crecerá con el paso del tiempo.

Con el nacimiento de la tragedia, podemos afirmar que nace el arte como concepto, es decir, con el sentido con el que se puede comprender hoy en día, mas no en su contenido. El arte de la tragedia griega tocaba la esencia misma de la vida: el equilibrio alcanza-do con

el torrente imparable de la parte dionisiaca, en la que se encontraban los instintos más mundanos del ser así como la realidad más terrible y verdadera, y la parte apolínea con su mundo de la imagen plástica y de la apariencia noble de la vida. Sin embargo, el arte que se desarrolla después de la tragedia no cuenta con las pulsiones básicas que se hallan en la naturaleza y crece a la sombra del velo de Maya, alejada de lo que el arte fue en ese breve lapso en el que vivió y murió la tragedia. Esos cambios ocurridos durante el paso del mito a la tragedia también sembraron algunos elementos que posteriormente se desarron liarán durante la muerte de la tragedia. Mora bien, es necesario preguntarnos ¿qué es lo que ocurre con la tragedia cuando nace la filosofía y por qué muere aquélla corno tal?

Durante el transcurso de la vida de la tragedia, hacen su aparición entre el grupo de espectadores dos personajes que la observaban desde sus posiciones: Euripides y Sócrates. Estos dos espectadores criticaban la tragedia y basaban su pensamiento en las siguientes sentencias: "todo tiene que ser inteligible para ser bello" y "todo tiene que ser consciente para ser bueno". Para ellos, el entendimiento era, la única forma de gozar y crear y, según Sócrates, sólo el sapiente es virtuoso. Guiados por estas máximas buscaban el significado de la vida y se lanzaron a una carrera loca por la búsqueda de la verdad última de las cosas.

Nietzsche afirma que Eurípides y Sócrates no entendían el sentido profundo de la tragedia dionisiaca, por lo tanto no les gustaba. No era posible encontrarle una explicación ni causas lógicas, puesto que era pura pulsión pasional. Entre los dos inicia-ron su lucha contra las obras de arte de Esquilo y Modes. Asimismo afirma que "Expulsar de la tragedia aquel elemento dionilaco originario y omnipotente y construirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos, tal es la tendencia de Euripides, que ahora se nos descubre con toda su claridad".[141]

Sócrates fue una excepción en el mundo griego, mientras que en todos los hombres productivos —afirma Nietzsche— el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva. En Sócrates, "e1 instinto se convierte en un crítico, la conciencia en un creador -Huna verdadera monstruosidad per defectum!"-[142] Con Sócrates, vino una "profunda representación ilusoria..., aquella inconcusa creencia de que siguiendo el hilo de la causalidad el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer sino de corregir el ser".[143]

Bajo esta nueva forma de pensar, Euripides y Sócrates comenzaron a atacar la parte central de la tragedia: el coro dionisízco. La dialéctica optimista de Sócrates arrojó de la tragedia la música con el látigo de sus silogismos y, de esta manera, destruyó la esencia ...misma de la tragedia, esencia que únicamente se puede interpretar como una "manifestación e ilustración de estados dionisfacos, como simbolización visual de la música, como el mundo onírico de una embriaguez dionisfaca".[144] Bajo la idea teórica de que escrutando al mundo se puede llegar al saber y al conocimiento, siendo éstos a su vez una medicina universal, el error es visto corno el mal en sí.

Con el nacimiento de la filosofia, se desintegra el sentido instintual del mundo para dar paso al de la razón; todo debía estar regido y explicado por el pensamiento racional. Lo que no entraba en este paradigma no tenía validez, no era real. De esta manera tanto la

---

[141] F. Nietzsche. El nacimiento de la tragedia, México, Alianza Editorial, 1995, p. 108.
[142] Ibidem, p. 117.
[143] Ibidem, p. 127.
[144] Ibidem, pp. 122-123.

cosmovisión mítica como la tragedia dionisíaca no tenían cabida. La búsqueda de la verdad y del bien se unieron para cubrir la totalidad del universo con el nuevo velo de Maya, el cual se presentaba materializado en la razón. La tendencia a abarcar el universo completo con la explicación y el entendimiento lógico obligó a Eurípides a cambiar la esencia de la tragedia para dar paso a una nueva forma de expresión: la comedia. De esta manera la tragedia junto con el mito entraron en una decandencia hasta llegar a su muerte. En el paso de la tragedia griega -a la filosofía, se encuentra el asesinato de la tragedia. Con la abstracción de la esencia de las cosas por medio de la razón, el hombre se separó de su unidad con el universo.

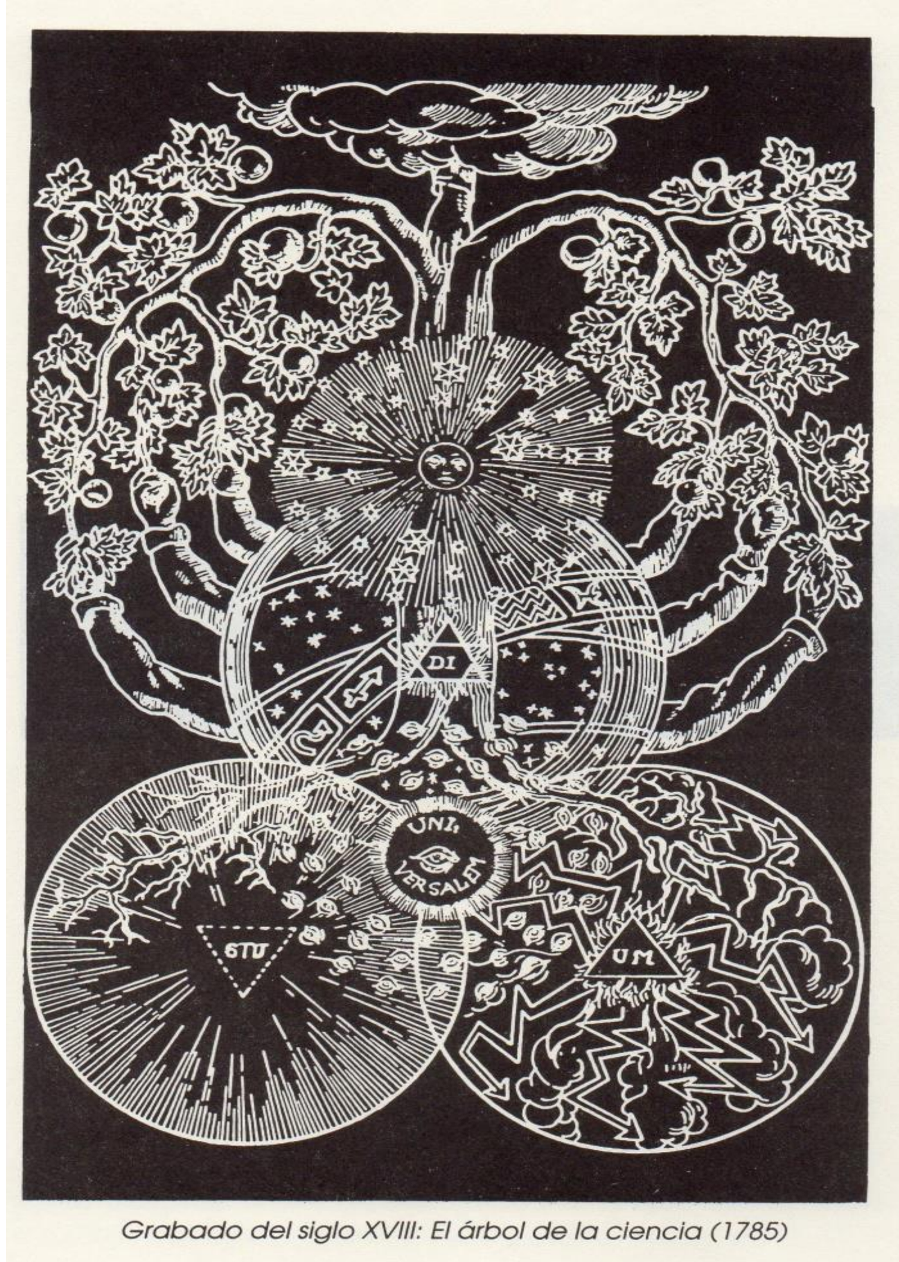
La jovialidad griega basada en el pensamiento filosófico y en la lógica científica generó una nueva ilusión: la de un paraíso controlado por el conocimiento del hombre, hecho por él y para él La voluntad de conocer la totalidad de las cosas aguijoneé al nuevo pensamiento que se desbocaba y corría presuroso e imparabie. Sin embargo, este optimismo escondido en la esencia de la lógica, en su carrera loca, llegó a los límites de la periferia del circulo, lugar en el que el hombre tropieza en lo imposible por es-clarecer: "Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a estos límites la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola -entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte corno protección y remedio.[145]

La muerte de la tragedia pareciera ser sólo temporal. Nietzsche se cuestiona acerca de la posibilidad de un renacimiento del pensamiento trágico, incluso hace un llamado hacia éste.

El pensamiento occidental basado en la filosofía encuentra de esta manera su límite al no hallar salida hacia ninguna parte, al perder de vista la meta y al darse cuenta de que la promesa hecha en su nacimiento, la "sociedad perfecta", está cada vez más lejana de alcanzarse y su poderoso caballo, que al principio corría sin cesar, ha perdido el brío y no encuentra la ruta a seguir. Esta situación nos remite de nuevo a las preguntas planteadas en el inicio del presente trabajo. La pérdida del contacto con la esencia de las cosas, la pérdida de la cosmovisión mítica del hombre arcaico, la pérdida del mito y del fenómeno de la tragedia, el alejamiento e incluso la muerte de los dioses parecieran que han dejado al hombre moderno en un aislamiento cósmico en el cual se está ahogando. ¿Cuáles son las perspectivas que ofrece el pensamiento científico para llenar ese vacío espiritual del hombre actual? ¿Cuál es ahora el arquetipo a repetir? Sin la posibilidad de un retorno periódico a la energía renovadora de los inicios, pareciera que nos encontramos en la cuarta edad del universo de la tradición hindú, la Cali-fuga, que es la edad de las tinieblas, en la que todo está destinado a la degradación y posterior extinción. ¿Qué posibilidades tiene el hombre de la actualidad de regresar al tiempo de la tragedia, o de que renazca ésta con el surgimiento de las profundidades del mar del dios Dionisio y su coro de sátiros y rompa el velo de Maya tendido por el pensamiento racional? Con el resurgir de la parte mítica de la tragedia griega, ésta renacería en una nueva amalgama que volvería a tocar la esencia misma de las cosas y a dar al hombre una nueva esperanza de vida y acercamiento a la realidad.

---

[145] Ibídem, p 130.



Grabado del siglo XVIII: El árbol de la ciencia (1785)

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Eduardo Milán. Circa 1994, México, CONACULTA, 1996. Colección: Práctica Mortal

"Cuando Cristo apareció nadie se dio cuenta, digo.

-¿Acaso se dieron cuenta cuando apareció Dante?, mendigo.

Nadie cedió. Por no liarse ni ceder..."

Circa 1994 inscribe o, más bien, desata el movimiento de sus trazos poéticos en el bordar fine de un espacio-tiempo casi imposible: el aquí y el ahora, el presente, nuestro presente que, por paradójico que parezca, nos pertenece en la misma medida en que nos ex-pulsa y retiene, en tanto que ca-yendo por su propio peso nos hunde en el compacto y azorado reflujo de su imagen, la evanescente materia de su desnudez deslizándose entre nuestros dedos.

1994... hace apenas dos años, dos meses, unos instantes, dos milenios o cinco eónes... y Cima, "aired_edor de" una lejanía transfigurada, "en torno a" la médula transparente de un dragón que devora superficies insaciable en busca de una otredad dispuesta al despojo que con pies desnudos da cuenta en la máscara de la verdadera disolvencia de su yo en la arena incandescente del presente, de este circo en femenino, aceptando cantar de nuevo entre el desierto y el mar, entre la soledad y el coro. Precisamente en un tiempo en el que "aunque hay palabras no hay palabras".

A saltos en lo discontinuo, Circa 1994 es el sexto titulo poético del escritor, teórico y poeta latinoamericano Eduardo Milán, antecedido por Nervaduras (1985), Al margen del margen (1990), Cuatro poemas (1990), Errar (1991) y La vida mantis (1993). En este nuevo libro, se vuelve a poner en juego la alta tensión, pendular, de una boca que disputa el espacio vital para la misión poético-existencial en el horizonte devastado del lenguaje contemporáneo.

Nos enfrentamos de nuevo con la violenta consciencia de una poesía que cuestiona a cada giro, con cada palabra, su "ser en el mundo" y que intenta trascender, a un tiempo, el exilio experimental metafórico-formal, duramente creado por las vanguardias en la primera parte del siglo, así como la inconsciente pulverización can-cerosa del discurso civilizatorio en su fase actual (casi podríamos decir terminal).

En el aquí y ahora, en esta tercera parte de la noche de un entorno globalizado por la estulticia generalizada de los coneensos (lugares comunes) prefabricados por la instrumentalidad mediática, asumiendo toda esta heterogeneidad avasalladora de signos, fonemas y diagramación de imágenes degradadas, el no-lugar de la celebración poética despliega su irónica belleza.

Circa 1994 nos propone un espacio-tiempo-poético que no se arredra ante la velocidad homicida de la empírica irrealidad con-temporánea y le cierra el paso; entreabriendo su ciclo sin borde y sin centro, un movimiento fulminante y relentizado, ourobórico, circuito de poesía y pensamiento abriendo resquicios hacia el eco sumergido e invisible de fundir nombrando al mundo en su miste-rio, devolviéndole a su realidad arrebatada.

"...Me remito a ti
por miedo a ser responsable:
[significa hados. Responder]
a la pregunta es dar, alas son
[preguntas sin contestad
pero responder antes de la

[pregunta es entregarlo todo,]
desaparecer. Eso era poesía. Pero
[yo quiero hacer una prosa]
febril, pastar en fembra
[placentera, en su placenta suplirme]
como un toro. En este mundo no hay
otra rosa".